حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي

عمر القراي

أحمد صبحي منصور — الباقر العفيف
غانم جواد — فريدة النقاش
محمد عبد الجبار — محمد عبد الملك المتوكل
ندى مصطفى — هبة رءوف عزت

مناظرات حقوق الإنسان - ٦ -



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي... ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

يتبنى المركز لهذا الغرض برامجًا علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية، ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

---

٢١ عبد المجيد الرمالي – باب اللوق – القاهرة

الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧ مجلس الشعب – القاهرة

تليفون ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)

فاكس ٧٩٢١٩١٣ (٢٠٢)

E.mail: Info@cihrs.org

حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي

حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي
عمر القراي وآخرون

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٢١ عبد المجيد الرمالي- فهمي سابقًا – باب اللوق – القاهرة
تليفون: ٢٧٩٥١١١٢ – ٢٧٩٦٣٧٥٧ (٢٠٢)
فاكس: ٢٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
العنوان البريدي: ص.ب: ١١٧ مجلس الشعب – القاهرة
E.mail: Info@cihrs.org
إخراج: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: أيمن حسين
رقم الإيداع بدار الكتب: ٩٩/١٧٩٢٦

القراي، عمر (وآخرون)

حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي/ تأليف عمر القراي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩، ١١٦ ص؛ ٢٤سم

- إسلام، حقوق المرأة
- غرب – تيارات إسلامية
- تاريخ
- علمانية
- مواثيق دولية

تقديم

يحتوي هذا الكتاب على دراسة رئيسية وتعقيبات عليها من مدارس فكرية متنوعة، مجسدة بذلك فلسفة كراسات مناظرات حقوق الإنسان، التي تحرص على تناول قضايا حقوق الإنسان ذات الطبيعة الإشكالية من خلال رؤى وزوايا متعددة.

أما القضية الإشكالية، فهي قضية حقوق المرأة، وموقف الفكر الإسلامي التقليدي منها، وهو ما يتناوله الباحث السوداني عمر القراي بالعرض والنقد من خلال دراسة أعدها لمركز القاهرة خلال فترة التحاقه به في عام ١٩٩٥-١٩٩٦.

وربما كان من أبرز إسهامات هذه الدراسة، تقديم فكر حركة الإخوان الجمهوريين للقارئ العربي.

وقد طلب المركز من عدد من الباحثين والمفكرين المهمومين بقضايا تطور الفكر الإسلامي وقضايا حقوق المرأة، التعقيب على هذه الدراسة.

وقد استجاب لدعوة مركز القاهرة السيدات والسادة هبة رؤوف، وندى مصطفى وفريدة النقاش، وأحمد صبحي منصور، ومحمد عبد الجبار، وغانم جواد، ومحمد عبد الملك، والباقر العفيف، وهم فضلاً عن انتمائهم لمجتمعات عربية إسلامية مختلفة (مصر والسودان والعراق واليمن)، فإنهم أيضاً يعكسون مدارس فكرية متعددة تساهم في إثراء المناقشة في الجدال المفتوح في أركان العالم الإسلامي وغير الإسلامي حول قضايا حقوق المرأة.



القسم الأول

حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وفكر الحركات الإسلامية

عمر القراي*

* باحث سوداني في الفكر الإسلامي – جامعة أوهايو – الولايات المتحدة الأمريكية.



مقدمة

تبحث هذه الدراسة في إشكالية أساسية، تواجه مبادئ حقوق الإنسان، في العالم العربي والإسلامي، وهي مدي توافق حقوق المرأة المنصوص عليها في المواثيق الدولية، مع حقوقها في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة في العالم العربي، والذي يؤثر سلباً وإيجاباً، على المجتمعات التي يسود فيها. ولعل دراسات عديدة، في الشرق والغرب، اهتمت بهذا الموضوع من قبل، غير أنها إما اتجهت إلي تأكيد الانسجام التام بين حقوق الإنسان وتلك الأفكار، بناء علي رؤى سطحية، تتجنب الدخول في التفاصيل، التي تظهر التناقضات، أو أنها اكتفت بتأكيد الخلاف التام والدائم، بين حقوق الإنسان وفكر هذه الحركات، بسبب اختلاف المرجعية الدينية، عن المرجعية العلمية المادية الحديثة، التي يقوم عليها فكر حقوق الإنسان.

وبسبب تزايد الاتجاه الذي يؤكد الخلاف، ظهرت الدعوة إلي النظر إلي مبادئ حقوق الإنسان في إطار الخصوصية. إذ اعتبرت نتاجاً غربياً خالصاً، لا ينبغي أن يسود على الثقافات الأخرى. وإن كل مجتمع يحق له، وفق ثقافته، أن يحتكم إلى مفاهيم نابعة من دينه وتراثه، وإن اختلفت مع مبادئ حقوق الإنسان المتفق عليها عالمياً.

وفي هذا الإطار، برزت تيارات ذات صبغة دينية، في العالم العربي الإسلامي، تحاول أن تؤسس لفكرة عدم المساواة في الدين والعرف. وأن الرجال والنساء في هذه المجتمعات مقتنعون وسعداء بها. وهم في هذا المستوي، يعيشون حقوق الإنسان المناسبة لهم. أما القوانين الدولية والمعاهدات، فإنها قامت على تصور حقوق الإنسان في المجتمع الغربي، الذي يعيش هذه المساواة في واقعه، ويحاول أن يفرضها علي غيره من الشعوب، بدعوي أنها القانون الطبيعي والإنساني، الأمر الذي يعتبره هؤلاء المفكرون الإسلاميون، نوعاً من الغزو الثقافي، يلحق بالاستعمار الفكري، الذي توجهه المطامع السياسية والاقتصادية لهذه الدول الغربية.

ومع أن هذه الدراسة غير معنية في الأساس بموضوع عالمية وخصوصية حقوق الإنسان، والجدل الواسع المثار حولها، إلا أنها تطرح مساهمة جديدة في بابها، حين تحاول أن تثبت أن الفكر الإسلامي المطروح – خلافاً لما يظن الكثيرون- لا يتعارض جميعه مع المبادئ العالمية لحقوق الإنسان الخاصة بالمرأة. وإنما يتراوح الأمر بين إغفال هذه الحقوق لدي الفقهاء القدامى – حيث لم تكن أصلاً مطروحة في الواقع- وبين تبني بعض هذه الحقوق في فكر بعض التيارات الإسلامية الحديثة، إلي استيعابها جميعاً، في اجتهادات جريئة، تعتمد على جوهر الإسلام، ومبادئه الأصلية.

الافتراض الأساسي لهذه الدراسة إذن، هو عدم التعارض بين الإسلام وحقوق المرأة المنصوص عليها في المواثيق الدولية، بدليل وجود الاجتهادات التي توضح ذلك. أما الافتراض الثاني وهو الأهم، فإنه يستخلص من رصد أفكار مختلفة، ويقوم علي أن التوفيق بين حقوق المرأة والمعاني الدينية، لم يتوافر في الأفكار والحقب الماضية. وإنما حدث في اجتهادات أفرزها هذا العصر، مما يدل علي أن التخلف عن القيم الإنسانية الرفيعة، لم يكن مطلقاً تخلف الدين، وإنما كان باستمرار وعبر جميع العصور، تخلف المسلمين أنفسهم، حين عجزوا عن استشعار التناقض بين مفهومهم وواقع حياتهم، ليسعوا إلى التوفيق بينهما عن طريق إعمال الفكر، والاجتهاد والتطوير.

ولقد اختارت الدراسة، النظر إلي فكر المدارس والحركات الإسلامية والمذاهب الفقهية، بدلاً من أخذ رأي الإسلام مباشرة من خلال نصوص القرآن والسنة النبوية، لا لأن رأي هذه الجماعات يمثل الإسلام، أو لا يمثله، بل أن ذلك ليس من شأن الدراسة، وإنما لأن هذه المذاهب والتيارات، هي مؤثر حيوي على المجتمعات، وعلى قدر تأثيرها، يمكن

لمجتمع ما، أن يقبل أو يرفض المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان. ولهذا نركز هنا علي مناقشة الأفكار والآراء، مما يجعل الدراسة نظرية في الأساس وليست عملية بمعني الاعتماد في التحليل علي وقائع وممارسات أكثر من الاعتماد علي الفكر النظري.

ونظراً لمحدودية الدراسة، فقد حصرت نفسها تحت مظلة الفكر الإسلامي السني، واستبعدت الفكر الشيعي، رغم أهميته وتأثيره القوي علي المجتمع الإقليمي والدولي. ويرجع ذلك لسببين **أولهما:** أن الفكر الشيعي السائد لا يختلف مع المذاهب السنية في الأحكام المتعلقة بالنساء اللهم إلا اختلافاً محدوداً حول موضوع زواج المتعة. **وثانيهما:** أن التيارات التي ركزت عليها الدراسة انتشرت في مناطق من العالم العربي تسيطر على المذاهب السنية دون الشيعية.

ولما كانت الدراسة موظفة لغرض معين فإنها تحاول بقدر الإمكان أن تتجنب الجدل المتشعب حول مصداقية الأفكار لمجرد أنها وردت في النصوص المقدسة أو لمجرد أنها جاءت في المواثيق الدولية، ذلك أن الصحة المطلقة للأفكار والتي تمنع نقاشها أو توحي بقبولها دون جدل ليست من أساليب البحث العلمي. علي أن هذا لا يعني مطلقاً عدم مناقشة الأفكار ونقدها وتحليلها ومحاولة التعرف علي منطلقات تبريرها وتوضيح مدي انسجامها وتناقضها مع نفسها ومع المفهوم الإنساني العام والمنطق العقلي الواضح البسيط. غير أنه غني عن القول أن تقييم ذلك والنظر إلي مبادئ حقوق الإنسان والرؤى الفكرية للحركات الدينية المختلفة وإعطاء رأي حولها يظل مهما التزمت الدراسة جانب الحياد والموضوعية معبراً في النهاية عن وجهة نظر الكاتب، والتي لا يمكن أن يوافقه أو يخالفه فيها جميع الناس.. فالدراسة إذن، رغم اعتمادها علي نصوص الأفكار التي تعرضت لها ليست دراسة وصفية ترمي إلي مجرد إلقاء الضوء علي ما قالته تلك الفرقة أو هذه المجموعة حول المرأة.. ولكنها بالإضافة إلي ذلك تحاول تحليل تلك الآراء، لترى مدى ما يمكن أن تفيده به في الإحاطة بالقضية موضوع الحوار المطروح اليوم في العالم.

لم يكن من الممكن أن تستقصي دراسة واحدة، أو عدة دراسات الكم الهائل، من التيارات والحركات الإسلامية، الموجودة في المنطقة العربية. ولذلك كان لابد من الاختيار، بين الفصائل من التنظيمات والرؤى المختلفة. ولم يكن الاختيار سهلاً، لتشابه الأفكار والأطروحات، حول القضية موضوع البحث من جهة، وتفاوت أثر التيارات نفسها علي واقع المجتمعات، من جهة أخري.

غير أن العامل الحاسم، بالإضافة إلي انسجام الأفكار نفسها، هو مدي اهتمام هذه الأفكار بقضية المرأة.. فإن كثيراً من الحركات، استبعدت لعدم تركيزها علي موضوع المرأة، وإن كان لها تأثير سياسي واجتماعي واضح. كما أن بعض الحركات، استبعدت لتشابه رأيها في الموضوع، مع مجموعة أخري، أصدق تمثيلاً للرأي منها. علي أن المذاهب الفقهية الأساسية، قد أخذ رأيها في كافة القضايا، على اعتبار أنها القاعدة التي انطلقت منها معظم الأفكار الإسلامية الحديثة. والتي لا تزال بعض الحركات تتبني أفكارها..

إن الاختلافات التي ميزت الحركات والجماعات الإسلامية، عن بعضها البعض، إنما تركزت في الغالب علي المواقف السياسية. ومدي تشدد هذه الحركات، أو تساهلها في انتزاع السلطة من الحاكم بحكة عدم تطبيقه لأحكام الشرع. وإلي أي مدي يمكن أن يكون التعبير بالجهاد المسلح، أو بالموعظة الحسنة. وهل تستعمل الحركة أسلوب العمل السري والمواجهات المسلحة مع السلطة، أم تستخدم الأسلوب الواضح والخطب علي المنابر، حتى ولو اضطرها ذلك إلي مهادنة الحكومات. ولكم لم يكن الاختلاف في الرأي حول وضع المرأة وحقوقها في الدين، وممارستها لتلك الحقوق في واقع المجتمعات سبباً في نشأة حركات مختلفة.

وليس معني هذا أنه ليس هنالك خلاف بين الجماعات الإسلامية فيما يخص حقوق المرأة، ولكن مثل هذه الخلافات لا ترقي إلي انقسام الحركات على نفسها، وإنما تستوعب دائماً، في إطار الآراء الفقهية المختلفة، التي لا يري أصحابها أنها تمثل خلافاً جوهرياً، بين الفرق الدينية المختلفة. إذ يمكن أن يظل المختلفون في آرائهم حول قضايا تخص المرأة،

وحقوقها في الدين داخل الفرقة أو الجماعة الواحدة.. وهذا يرجع إلي عدم أهمية قضية المرأة لدي معظم هذه الفروق والجماعات، إذا ما قورنت بالآراء السياسية من جهة، كما يدل أيضاً علي توفر الاجتهادات والآراء الفقهية المختلفة حول هذا الموضوع بصورة تجعل من الصعب الحكم علي من يتبني أياً منها بالخروج عن الدين الأمر الذي يدعم الاختلاف وينشط من فتاوى الفقهاء.

ومن أجل تيسير مهمة البحث وحصره في إطار محدد جمعت حركات وأفكاراً مختلفة في آرائها السياسية والدينية والاعتقادية في مجموعة واحدة لاتفاقها حول قضية المرأة. علي أن الاتفاق المعني هنا هو الاتجاه العام وليس الاتفاق التام، إذ أن هذه المجموعات أيضاً رغم اتفاقها توجد بينها فوارق ولو بسيطة، إلا أن لها وزنها في اعتبار الفكر.

بناء علي ذلك قسمت آراء المدارس الفقهية والجماعات الإسلامية إلي أربع مجموعات كالأتي:

المجموعة الأولي: وتحوي آراء الجماعة الإسلامية التقليدية التي كانت تسمي في الماضي أهل السنة والجماعة، وتشمل آراء الفقهاء الأربعة الأمام مالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل والشافعي كما تشمل آراء الأمام ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م) وتضم هذه الجماعة أيضا، من يسمون الآن بالسلفيين، ومن أبرزهم الشيخ أبو الأعلى المودوي زعيم الجماعة الإسلامية في باكستان والشيخ ابن باز مفتي المملكة العربية السعودية الراحل.

المجموعة الثانية: وتحوي آراء الإخوان المسلمين في بعض الدول العربية وبعض المفكرين الإسلاميين الذين يقترب فكرهم من القضية موضوع البحث.

المجموعة الثالثة: وتحوي أفكار دعاة الإصلاح والنهضة ويمثلهم في هذا البحث الشيخ جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبده والشيخ الطاهر الحداد.

المجموعة الرابعة: وتحوي أفكار الأستاذ محمود محمد طه وحركة الإخوان الجمهوريين بالسودان.

تقع الدراسة في مقدمة وخمسة فصول. يحدد الفصل الأول إيجازاً لحقوق المرأة كما وردت في المواثيق والاتفاقيات الدولية. أما الفصل الثاني فإنه يعرض لفكر المجموعة الأولي والفصل الثالث لفكر المجموعة الثانية والفصل الرابع لفكر المجموعة الثالثة والفصل الخامس لفكر المجموعة الرابعة. وتختتم الدراسة بخلاصة مختصرة تحدد خلاصات هذه الأفكار ومدي اختلافها أو اتفاقها مع حقوق المرأة في محاولة للإجابة عن السؤال الذي يمثل الإشكالية الأساسية التي وضعت محل البحث، وهو هل تتفق حقوق المرأة مع الإسلام حسب رؤية مختلف المدارس الفكرية فيه؟! وإلي أي مدي يمكن أن يعتبر التنوع في هذه الأفكار لصالح مفاهيم حقوق الإنسان.. ثم الواجب الذي يواجه المثقفين في البلاد العربية والإسلامية وهو واجب الاجتهاد في المفاهيم الدينية لا بغرض القبول بكل أطروحات الثقافة العربية بما فيها مبادئ حقوق الإنسان، وإنما بغرض اكتشاف واستنباط المعاني الإنسانية الرفيعة في الثقافة العربية والتراث الإسلامي الذي تزعم الدراسة أنه قادر على توفير المناخ المناسب لاستنباط مثل هذه الأفكار والتي يمكن أن تنهض علي أساسها نهضة جديدة تؤثر علي المنقطة بأسرها.

عمر القراي

الفصل الأول

حقوق المرأة في القانون الدولي لحقوق الإنسان

يرتكز القانون الدولي لحقوق الإنسان علي الشرعية الدولية لحقوق الإنسان التي تتكون من:

١. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨م.
٢. العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية لعام ١٩٦٦م.
٣. العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦م.

وفيما يخص المرأة بوجه خاص يُضاف إلى هذه المواثيق اتفاقية القضاء علي جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٨١م.

لقد حوى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الحقوق الإنسانية بصورة عامة إلا أن بعض فقراته اهتمت بحقوق المرأة بصورة خاصة فقد جاء في الفقرة ١/١٦ (للرجل والمرأة متى أدركا سن البلوغ حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما متساويان لدي التزوج وخلال قيام عقد الزواج ولدي انحلاله).

أما في العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فقد جاء النص على حق المرأة في العمل المتساوي مع الرجل وحقها في الأجر المتساوي للعمل المتساوي. المادة (٧) تنص على (تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على الخصوص: مكافأة توفر لجميع العمال كحد أدنى أجر تمييز على أن يضمن للمرأة خصوصًا تمتعها بشرط عمل لا يكون أدنى من تلك التي يتمتع بها الرجل وتقاضيها أجرا يساوي أجر الرجل لدى تساوي العمل).

أما في العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فقد جاء في المادة ٣ (تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة تساوي الرجال والنساء في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية المنصوص عليها في هذا العهد) وجاء في المادة ٢٦ (الناس جميعاً سواء أمام القانون ويتمتعون دون تمييز بحق متساو في التمتع بحمايته. وفي هذا الصدد يجب أن يحظر القانون أي تمييز وأن يكفل لجميع الأشخاص علي السواء حماية فعالة من التمييز لأي سبب كالعرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غير السياسي أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب أو غير ذلك من الأسباب).

أما اتفاقية القضاء علي جميع أشكال التمييز ضد المرأة فقد قامت الجمعية العامة للأمم المتحدة بإقرارها في ١٩ ديسمبر ١٩٧٩م ونفذت في ٣ سبتمبر ١٩٨١م وقد بلغ عدد الدول التي صادقت عليها في أغسطس ١٩٩٢م، ١١٦دولة. ولقد فصلت هذه الاتفاقية في كافة الأمور المتعلقة بالمرأة.

جاء في المادة (١) من الاتفاقية (لأغراض هذه الاتفاقية يعني مصطلح (التمييز ضد المرأة) أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم علي أساس الجنس ويكون من أثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة علي أساس تساوي الرجل والمرأة

بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية وفي أي ميدان آخر أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية).

وجاء في المادة (٢) من الاتفاقية (تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتوافق على أن تنتهج بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء سياسة القضاء علي التمييز ضد المرأة وتحقيقاً لذلك تتعهد بما يلي:

(أ) تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخرى.

(ب) اتخاذ المناسب من القوانين التشريعية وغيرها بما في ذلك ما يقتضيه الأمر من جزاءات لحظر كل تمييز ضد المرأة.

(ج) إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة علي قدم المساواة مع الرجل وضمان الحماية الفعالة للمرأة عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى من أي عمل تمييزي.

(د) الامتناع عن الاضطلاع بأي عمل أو ممارسة تمييزية ضد المرأة وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الالتزام.

(هـ) اتخاذ جميع القوانين المناسبة للقضاء علي التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة.

(و) إلغاء جميع أحكام قوانين العقوبات الوطنية التي تشكل تمييزاً ضد المرأة.

وجاء في المادة ٧ (تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء علي التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة للبلد وبوجه خاص تكفل للمرأة علي قدم المساواة مع الرجل الحق في:

(أ) التصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة وأهلية الانتخاب لجميع الهيئات التي ينتخب أعضاؤها بالاقتراع العام.

(ب) المشاركة في صياغة سياسة الحكومة وتنفيذ هذه السياسة وفي شغل الوظائف العامة وتأدية جميع المهام العامة علي جميع المستويات الحكومية.

(ج) المشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية التي تعني بالحياة العامة.

وجاء في المادة ١١ (تتخذ الدول الأطراف جميع ما يقتضي الحال من تدابير للقضاء علي التمييز ضد المرأة في ميدان العمل لكي تكفل لها علي أساس تساوي الرجل والمرأة في نفس الحقوق، لاسيما:

(أ) الحق في العمل بوصفه حقاً غير قابل للتصرف لكل البشر.

(ب) الحق في التمتع بنفس فرص التوظيف بما في ذلك تطبيق معايير الاختيار نفسها في شئون التوظيف.

(ج) الحق في حرية اختيار المهنة والعمل والحق في الترقي والأمن الوظيفي وفي جميع مزايا وشروط الخدمة والحق في تلقي تدريب وإعادة تدريب المهنة الخ.

وجاء في المادة ١٥:

١. تمنح الدول الأطراف المرأة المساواة مع الرجل أمام القانون.

٢. تمنح الدول الأطراف المرأة في الشئون المدنية أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل ونفس فرص ممارسة تلك الأهلية وتكفل للمرأة بوجه خاص حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في إبرام العقود وإدارة الممتلكات وتعاملها علي قدم المساواة في جميع مراحل الإجراءات المتبعة في المحاكم والهيئات القضائية.

وجاء في المادة ١٦:

١. تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية وبوجه خاص تضمن تساوي الرجل والمرأة:

(أ) نفس الحق في عقد الزواج.

(ب) نفس الحق في حرية اختيار الزوج وفي عدم إبرام عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل.

(ج) نفس الحقوق والمسئوليات أثناء الزواج وعند فسخه.

(د) نفس الحقوق والمسئوليات كوالدة بغض النظر عن حالتها الزوجية في الأمور المتعلقة بأطفالها وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة. (المصدر راجع).

يتضح من المواد التي أشرنا إليها أعلاه أن الحقوق المنصوص عليها في القانون الدولي لحقوق الإنسان واتفاقية القضاء علي التمييز ضد المرأة تكفل للمرأة الحقوق التالية:

١- الحقوق الاجتماعية:

وتشمل المساواة التامة بين الرجل والمرأة في عقد الزواج وأثناء العلاقة داخل المؤسسة الزوجية وعند الخروج منها بالطلاق. ويعني هذا أن المواثيق الدولية لا تقبل بتعدد الزوجات ولا سيادة الرجل على المرأة داخل البيت ولا بانفراده بحق الطلاق والخروج من العلاقة دونها ولا بأي تشريع يفرض على المرأة قيوداً تتعلق بحركتها في المجتمع أو بمظهرها وزيها أو حقها في المشاركة علي قدم المساواة مع الرجل في كافة النشاط الاجتماعي.

٢- الحقوق السياسية:

وتشمل المساواة التامة بين الرجل والمرأة في حق الترشيح والانتخاب وتولي كافة الوظائف في الدولة. وهذا يعني حقها في تولي المناصب العليا التي تكون مسئولة فيها عن غيرها من النساء وعن الرجال.

٣- الحقوق القانونية:

وتشمل المساواة التامة بين الرجل والمرأة أمام القانون كمتقاضين وكشهود كما تشمل حق المرأة في تولي منصب القضاء ورفض أي قانون يميز بين المرأة والرجل علي أساس الذكورة والأنوثة.

٤- الحقوق الاقتصادية:

وتشمل المساواة التامة بين المرأة والرجل في حق العمل وفي الأجر المتساوي للعمل المتساوي وفي كافة الحقوق الاقتصادية التي يقدمها المجتمع لأفراده أو يطالبهم بها كالضرائب والمنح الاقتصادية وهذا يعني التساوي في الميراث أيضاً.

يتضح من هذه الحقوق أنها لدي الوهلة الأولي تبدو وكأنها متناقضة مع الفكر الإسلامي عموماً ومن هنا جاءت الإشكالية التي دفعت إلي الدراسة. وبطبيعة الحال نجد مواد في المواثيق الدولية تتفق مع الفهم العام ولا يتوقع أن تختلف مع أفكار مختلف الجماعات الإسلامية ولذلك لم توردها الدراسة أصلاً وإنما ركزت علي المواد التي تثير الجدل وتطرح الإشكالية بصورة واضحة.

الفصل الثاني

حقوق المرأة في الفكر الإسلامي السلفي التقليدي

مدخل:

يعتمد الفكر الإسلامي السلفي علي نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. ولكنه يقبل التفسير لهذه النصوص كما ورد في كتب التفاسير المشهورة، ويعتمد عليه بصفة مطلقة وكأنه النص المقدس نفسه.. والتفاسير المقبولة لدي الإسلاميين التقليديين هي: تفسير ابن عباس والجلالين والقرطبي والرازي والنسقي وابن كثير. أما كتب الأحاديث التي يعتمدون عليها باعتبارها الأوثق فهي: صحيح البخاري ومسلم ومسند أحمد والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة.

وحيث إن هذا الفكر ينطلق في الأساس من العقيدة الإسلامية فإنه يربط بين الأخذ بالأحكام وتفسيراتها وبين الإيمان الديني. علي اعتبار أن هذه الأحكام إنما تمثل رأي المصدر الإلهي الأعلى وليس لنا نحن البشر، أي فرصة للتفكير فيها إلا بغرض المزيد من التقبل لها. ومن هنا يجب الرفض الشديد لأصحاب الفكر السلفي لأي رأي مخالف. سواء أن اعتمد علي تفسير مختلف للمعاني الدينية والأحكام، أو اعتمد علي العقل المجرد ومكتسبات الحضارة الإنسانية في هذا حيث إن بطلان الرأي الآخر يكون في غاية البداهة اعتماداً علي أن الفكر السلفي يستمد صحته من انتسابه لله. وهو بذلك لا يقبل المقارنة مع أي فكر آخر.

والاجتهاد في الفكر السلفي، إنما يكون فيما لا نص فيه. أما ما ورد فيه النص الصريح، في الكتاب أو السنة، فإن الواجب فيه الاتباع.. وبسبب هذا الانغلاق والتشدد، نجد أن الفكر السلفي لا يتعامل بسعة صدر مع الأفكار المعارضة. وإنما يضيق بها، ويسارع إلى تكفير أصحابها، والحكم عليها بالردة والمروق.

ولقد نجد العذر للمفكرين القدامى، المؤسسين لهذا الاتجاه والذين عاشوا في حقب تاريخية قديمة، كانت فيها أفكارهم ذات صلة كبيرة بواقعهم، على عكس المفكرين المعاصرين، الذين درجوا علي نقل الأفكار القديمة، دون أي تعديل أو اجتهاد.

القوامة

مفهوم القوامة في الفكر الإسلامي السلفي التقليدي، يعني أن للرجل القيادة والوصاية، علي المرأة داخل الأسرة، وفي المجتمع، ولها عليه حق الحماية، والرعاية، وتوفير المأكل، والسكن. كما أن واجبها الطاعة التامة له ما لم يأمرها بمعصية الله.

قال تعالي: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ **[النساء: ٣٤]** ولقد جاء في تفسير هذه الآية في تفسير ابن كثير ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾.. أي الرجل قيم علي المرأة أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ أي لأن الرجال أفضل من النساء والرجل خير من المرأة ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال وكذلك الملك الأعظم لقوله صل الله عليه وسلم ﴿**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**﴾ رواه البخاري. وكذا منصب القضاء ﴿**وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ أي المهور والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليهم في كتابه وسنة نبيه. فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والأفضال، فناسب أن يكون قيماً عليها.. قال الحسن البصري جاءت امرأة إلي النبي صل الله عليه وسلم تشكو أن زوجها لطمها فقال رسول الله صل الله عليه وسلم ﴿**القصاص**﴾. فانزل الله عز وجل ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ الآية، فرجعت بغير قصاص. ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ**﴾ أي والنساء اللاتي تتخوفون أن ينشزن علي أزواجهن. والنشوز هو الارتفاع. فالمرأة الناشز هي المرتفعة على زوجها، التاركة لأمره، المعرضة عن المنفعة له، فمتى ظهر له منها إمارات النشوز، فليعظها ويخوفها من عقاب الله في عصيانه.. قوله ﴿**وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ**﴾ قال علي ابن طلحة عن ابن عباس: الهجر هو ألا يجامعها أو يضاجعها علي فراشها ويوليها ظهره. وزاد آخرون السدي والضحاك، وعكرمة: لا يكلمها ولا يحدثها ﴿**وَاضْرِبُوهُنَّ**﴾ إذا لم يرتدعن بالموعظة، ولا بالهجران فلكم أن تضربوهن ضرباً غير مبرح). (تفسير ابن كثير، الجزء الأول. صفحة ٤٩١-٤٩٢).

وبناء علي هذا الفهم، وردت تفاصيل عديدة، في طاعة الزوجة وتأديبها بواسطة لزوج. نكتفي هنا لتشابهها أن نورد النص التالي (وكذلك عليها موافقته في المسكن وعشرته ومطاوعته في المتعة فإن ذلك واجب عليها بالاتفاق.. فلا تنتقل ولا تسافر ولا تخرج من منزله بغير حاجة إلا بإذنه. كما قال النبي صل الله عليه وسلم﴿**فإنهن عوان عندكم بمنزلة العبد والأسير، وعليها تمكينه من الاستمتاع بها إذا طلب ذلك**﴾ (ابن تيمية فتاوي النساء صفحة ٢٦٣)..
وجاء في الفقه علي المذاهب الأربعة اتفقت كلمة فقهاء المسلمين علي جواز ضرب الزوجة إذا نشزت أو خالفت أمره أو ارتكبت فاحشة لقوله تعالي ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ**﴾ أي ضرباً مؤلماً غير مبرح، فلا يكسر عضواً ولا يسيل دماً، لقوله صل الله عليه وسلم ﴿**استوصوا بالنساء خيراً...**﴾ وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صل الله عليه وسلم ﴿**ولا يسأل الرحل فيم ضرب امرأته**﴾ (الجزيري الفقه علي المذاهب الأربعة، الجزء الرابع، صفحة ٦٥).

١- الزواج والحقوق الاجتماعية:

اتفق الفقهاء أصحاب المذاهب، علي تعريف الزواج من حيث المعني، وإن اختلفت ألفاظهم: (الحنفية عرف بعضهم النكاح بأنه عقد يفيد ملك المتعة قصداً. الشافعية عرف بعضهم النكاح بأنه عقد يتضمن ملك وطء بلفظ إنكاح أو تزويج.. المالكية عرفوا النكاح بأنه عقد علي مجرد التلذذ بآدمية) (الجزيري: الفقه علي المذاهب الأربعة الجزء الرابع صفحة ٨). ويتضح من هذا الفهم، أن عقد الزواج يقوم في الأساس علي حق الرجل في الاستمتاع الجنسي بالمرأة.

ولهذا فإن المرأة متى أصبحت عاجزة عن القيام بدورها في الإمتاع، فإن النفقة الشرعية عليها تصبح غير ملزمة للزوج، إذ (أن بعض المذاهب يري أن النفقة لا تجب إلا نظير الاستمتاع والزوجة المريضة لا تصلح للاستمتاع فلا تجب لها نفقة ولكن الحنفية قالوا إن النفقة تجب نظير حبس الزوجة في منزل زوجها ولو لم تكن صالحة للاستمتاع) (المصدر السابق صفحة ٤٨٨) فإذا أخذنا برأي جمهور الفقهاء فإن المريضة لا نفقة لها، وإذا أخذنا برأي الحنفية – وهو أفضل – فإن غير المحبوسة في البيت لا نفقة لها !!

ويري الفقهاء أن في أركان الزواج التي لا تنعقد صحته إلا بها، ولي المرأة، والصداق (المهر). بالإضافة إلي شروط أخري كالشهود، وخلو المرأة من الموانع الشرعية. ويتضح من الإصرار علي وجود رجل يتولي أمر المرأة في أهم شئون حياتها وهو عقد زواجها أنها تعتبر قاصرة عن النهوض بالمسئولية. ولما كان هذا الوضع ينطبق علي كل امرأة، مهما كان حظها من التعليم أو الوضع الاجتماعي، أو التفقه في الدين، فإنه دون شك تمييز يقوم علي النوع من ذكورة وأنوثة.. أما دفع المهر من جانب الرجل فإنه يعطيه بالضرورة حقوقاً زائدة في الشراكة، مما يجعلها غير متكافئة بل هي أشبه بالشراء والبيع. ولهذا قبل الفقهاء أن ينعقد عقد الزواج بصيغة تفيد الشراء والبيع.. وقالوا (أما الصيغة وهي بلفظ صريح أو كتابة.. والكتابات التي ينعقد بها النكاح تنقسم إلي أربعة أقسام منها.. القسم الثاني وفي الانعقاد به خلاف ولكن الصحيح الانعقاد وهو ما كان بلفظ البيع والشراء. فلو قالت: بعت نفس منك بكذا ناوية به الزواج وقبل، فإنه يصح ومثل ذلك إذا قالت أسلمت لك نفسي في عشرين أردباً من القمح أخذها بعد شهر تريد الزواج، فإنه يصح. وكذا إذا قال: صالحتك علي الألف التي علي لابنتي يريد به الزواج فقال قبلت: فينعقد النكاح علي الصحيح بلفظ البيع والشراء والسلم والصلح والفرض) (المصدر السابق ص ١٧-١٩).

ورغم أن الفقهاء أصحاب المذاهب ومفكري الفقه الإسلامي السلفي، اتفقوا عموماً علي حق المرأة في الدخول في مؤسسة الزواج، باختيارها، اعتماداً علي الحديث النبوي ولا تزوج الثيب حتى تستأمر ولا تزوج البكر حتى تستأذن وأذنها صمتها) رواه الشيخان، إلا أنهم يرون انه لم تعط نفس الحق في الخروج من هذه الشراكة في الطلاق.. فالطلاق عندهم حق في يد الرجل بدليل أن كل الآيات التي ذكرت الطلاق نسبته إلي الرجل كقوله تعالي ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ**﴾ **[البقرة: ٢٣١]**. وقوله ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**﴾ **[البقرة: ٢٣٠]**. وقوله تعالي ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ **[الطلاق: ١]** ولهذا قالوا (إن الرجل هو الذي يملك الطلاق دون المرأة وذلك لأمرين أحدهما أن الشريعة قد كلفت الرجل بالإنفاق علي المرأة وأولادها وكلفته أن يبذل لها صداقاً.. وثانيهما: أن المرأة مهما أوتيت من حكمة فإنها سريعة التأثر بطبيعتها.. فإذا كان الطلاق بيدها فإنها تستعمله أسوأ استعمال.. وإذا كان الطلاق ملكاً للرجل كان من حقه أن ينيب عنه غيره سواء كان زوجته أو غيرها) (المصدر السابق ص ٣٢٧-٣٢٨) وإنما من هذا التكليف من الرجل لزوجته في تطليق نفسها، جاء مبدأ التفويض، وجعل العصمة في يد بعض النساء يطلقن أنفسهن متى شئن. ولكن هذا الاعتبار لا يحقق المساواة مادام هو نفسه منحة من الرجل يمكن أن يعطيها وألا يعطيها فيظل الطلاق بيده.

ومن الوصاية على المرأة في الفكر الإسلامي السلفي يجئ الأمر بالحجاب وعدم الاختلاط بالرجال فقد جاء في تفسيرهم لقوله تعالي ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى**﴾ **[الأحزاب: ٣٢]**. (هذه آداب أمر الله بها نساء النبي صل الله عليه وسلم ونساء الأمة تبع لهن في ذلك ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ أي الزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة من الحوائج الشرعية كالصلاة في المسجد.. وقال البزار حدثنا محمد بن المثني حدثنا عمر بن عاصم حدثنا همام عن عبد الله الأحوص عن قتادة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صل الله عليه وسلم قال (**أن المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان وأقرب ما تكون بروحه ربها وهي في قعر بيتها**) رواه الترمذي. ﴿**وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ**

الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ قال مجاهد: كانت المرأة تخرج تمشي بين يدي الرجال فذلك تبرج الجاهلية (ابن كثير الجزء الثالث ص ٤٤٩).

ولقد اختلف علماء السلف، حول تغطية المرأة لجسدها وعدم رؤيتها للرجال. فقال الحنابلة ورأي للشافعية (جميع بدن المرأة عورة ولا يصح لها أن تكشف أي جزء من جسدها أمام الرجال إلا إذا دعت لذلك ضرورة كالطبيب للعلاج والخاطب للزواج أو الشهادة أمام القضاء).. أما الحنفية والمالكية والرأي الثاني للشافعية فقالوا (جميع بدن المرأة الحرة عورة إلا الوجه والكفين فيباح كشف وجهها وكفيها في الطرقات وأمام الرجال الأجانب ولكنهم قيدوا الإباحة بشرط أمن الفتنة أما إذا كان كشف الوجه واليدين يثير الفتنة لجمالها الطبيعي أو ما عليها من الزينة والحلي فإنه يجب عليها سترهما ويعدان عورة كبقية الأعضاء) (المصدر السابق الجزء الخامس ص ٥٢).

ونرى كاتباً إسلامياً معاصراً يزيد في عزل النساء عن الرجال فيحرم مجرد مصافحة المرأة ويقول (والأحاديث التي رويناها في تحريم اللمس تصحح الفهم وتدركه السلامة وتنأى المرء عن المزلق الخطر فإن المرأة مشتهاة خلقه، واللمس مثير شهوة الوقاع وهي أعصي الشهوات للدين والعقل فكل سبب يدعو إليها في غير حل ممنوع في الإسلام ومحظور.. روي البخاري عن عائشة رضي الله تعالي عنها قالت كان النبي صل الله عليه وسلم يبايع النساء بالكلام وما مست يد رسول الله صل الله عليه وسلم يد امرأة إلا امرأة يملكها (أي يملك نكاحها..) (الشيخ محمد الحامد حكم الإسلام في مصافحة الأجنبية ص ١٠-١١).

ولعله بسبب هذا الفهم، حدثت في عام ١٩٩٠م المشكلة الشهيرة في المملكة العربية السعودية، حين قادت مجموعة من السيدات سياراتهن فتم القبض عليهن، بعد صدور فتوى من الشيخ ابن باز وقد جاء في تلك الفتوى الدينية: (فقد كثر حديث الناس في صحيفة الجزيرة عن قيادة المرأة للسيارة ومعلوم أنها تؤدي إلي مفاسد لا تخفي علي الداعين لها. منها الخلوة المحرمة بالمرأة ومنها السفور ومنها الاختلاط بالرجال بدون جدار ومنها ارتكاب المحظور الذي من أجله حرمت هذه الأمور..) (لجنة مناصرة المرأة في الجزيرة العربية سلطة ص ١٨-١٩) وترتب علي الفتوى صدور بيان رسمي من وزارة الداخلية جاء فيه (تود وزارة الداخلية أن تعلن لعموم المواطنين والمقيمين أنه بناء علي الفتوى الصادرة بتاريخ ١٤١١/٤/٢٠هـ. بعدم جواز قيادة النساء للسيارات ووجوب معاقبة من تقوم منهن بذلك بالعقوبة المناسبة التي يتحقق بها الزجر والمحافظة علي الحرم وردع بوادر الشر...الخ) (المصدر السابق ص ١٧).

تعدد الزوجات:

يري الفقهاء القدامى ومفكرو الفقه الإسلامي السلفي المعاصرون، أن الأصل في الإسلام هو التعدد في الزوجات وذلك اعتماداً علي الآية الكريمة **﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء:٣]** يقول أحد قدامي الفقهاء في تعليقه علي أمر الزواج (أما النكاح فمتفق فيه شرعاً وعادة، فإنه دليل الكمال وصحة الذكورية ولم يزل التفاخر بكثرته عادة معروفة والنماذج به سيرة ماضية. وأما في الشرع فسنة مأثورة وقد كان زهاد الصحابة رضي الله عنهم كثيري الزوجات والسراري وكثيري النكاح)، (القاضي عياض – الشفا – الجزء الأول ص ٨٧).

ويقول الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي المملكة العربية السعودية (الآية تدل علي شرعية التزوج باثنتين أو ثلاث أو أربع لأن ذلك أكمل في الإحصان وفي غض البصر وإحصان الفرج ولأن ذلك سبب لإكثار الشك وعفة الكثيرات من النساء والإحسان إليهن والإنفاق عليهن ولاشك أن المرأة التي يكون لها نصف الرجل أو ثلثه أو ربعه خير من كونا بلا زوج) (هاشم بن حامد الرفاعي الكلمات في محاسن تعدد الزوجات ص ٢٣).

وفي اتجاه الدعوة والتوفيق بينه وبين قوله تعالي ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ يحدثنا أحد الكتاب الإسلاميين السلفيين المعاصرين فيقول (وليس العدل شيئاً مستحيلاً كما يزعم البعض في تفسيرهم قوله تعالي: ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾ **[النساء: ١٢٨]**. فقد قالوا أن العدل غير مستطاع وقد شرط التعدد علي العدل وإذا لا تعدد. فهذا في الحقيقة فهم خاطئ. فالعدل غير المستطاع الذي ذكرته هذه الآية هو العدل المطلق المادي والمعنوي من الحب والميل. أما العدل المطلوب في الآية الأولي ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ فهو العدل المادي وهذا في مقدور المسلم أن يحققه حيث يسوي بين زوجاته في المأكل والملبس والمسكن والمبيت) (د. محمد عبد السلام دراسات في الثقافة الإسلامية ص ٢٨٣).

والعلماء السلفيون المعاصرون يسوقون حججاً كثيرة في تأييدهم لتعدد الزوجات منها (أن يكون الزوج عنده من القوة الجنسية ملا يكتفي معه بزوجة واحدة.. فهل تقول له لا تتزوج.. فتدفعه إلي الحرام واتخاذ الخليلات) (هاشم بن حامد الرفاعي الكلمات في بيان محاسن تعدد الزوجات ص ٣٢) علي أن أحداً من هؤلاء الفقهاء لم يفكر في قلب نفس هذه الحجة. فإذا زعمت الزوجة أنها ذات طاقة كبيرة، لا يكفيها معها رجل واحد، فماذا يكون الحل؟ ليس لها حل في إطار الإسلام غير أن تعبر وتلتمس لنفسها العلاج وتقاوم شهوتها بالتقوى لله. وهذا الحل نفسه يمكن أن يقدم للزوج حين المعاملة بينهما علي قدم المساواة.

٢- الحقوق السياسية للمرأة في الفكر السلفي:

يري جميع مفكري الفهم السلفي للإسلام أن المرأة لا يجوز لها تولي الرئاسة في العمل السياسي، أو القيادي أو أي منصب يجعل لها الولاية علي الرجال. يقول الشيخ أبو الأعلى المودوي زعيم الجماعة الإسلامية في باكستان﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ **[النساء: ٣٤]. (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)** رواه البخاري، هذان النصان يقطعان بأن المناصب الرئيسية في الدولة، رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تفوض إلي النساء. وبناء علي ذلك فإنه مما يخالف النصوص الصريحة أن تنزل النساء تلك المنزلة في دستور الدولة الإسلامية أو أن يترك فيه مجال لذلك. وارتكاب تلك المخالفة لا يجوز البته لدولة قد رضيت لنفسها التقيد بإطاعة الله ورسوله) (أبو الأعلى المودوي تدوين الدستور الإسلامي ص ٥٧).

ويرد الشيخ المودوي علي من يعترض عليه بأن آية القوامة لا علاقة لها بالسياسة، وهي محصورة في وضع الأسرة، فيقول (إن القرآن لم يقيد قوامة الرجال علي النساء بالبيوت ولم يأت بكلمة (في البيوت) في الآية، مما لا يمكن بدنه أن يحصر الحكم في دائرة الحياة العائلية. ثم هبنا نقبل منكم هذا القول فنسألكم لَمَ لم يجعلها الله تعالي قواماً في البيت بل وضعها موضع القنوات أأنتم تريدون أن تخرجوها من مقام القنوت إلي منزلة القوامة علي جميع البيوت أي علي جميع الدولة؟ (المصدر السابق ص ٥٨-٥٩).

٣- حقوق المرأة القانونية في الفكر السلفي:

اعتمد الفقهاء والمفكرون السلفيون، في إعطاء المرأة حقوقاً أقل من الرجل، أمام القانون علي الآية الكريمة ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ **[البقرة: ٢٨٢]**. فقد جاء في تفسير الآية (وهذا إنما يكون في الأموال وإنما أقيمت المرأتان مقام الرجل لنقصان عقل المرأة كما قال مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلي الله عليه وسلم قال (**يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار** فقالت امرأة منهن: **ومالنا يا رسول الله**

أكثر أهل النار؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير أما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن. قالت: يا رسول الله ما نقصان العقل والدين؟ قال: نقصان عقلها فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل وتمكث الليالي لا تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين).. (**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا**) يعني المرأتين إذا نسيت الشهادة (**فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**) أي يحصل لها ذكر بما وقع به من الإشهاد) (ابن كثير الجزء الأول ص ٣٣٥).

هذا في شهادة الأموال أما في غيرها فإن المرأة ليس لها حق مطلقاً في الشهادة فمن الثابت أنه (يري جمهور الفقهاء عدم قبول شهادة المرأة في الحدود "الزنا – القذف – السرقة – الحرابة – البغي وشرب الخمر" والقصاص سواء كن منفردات وأن كثرن أو مع رجال استندوا في ذلك إلي حجج من المنقول والمعقول) ولعل أهم الحجج المنقولة هي أن الآيات التي ذكرت الشهادة أفادت صياغتها ذكورة المخاطب (ويستدل من هذه الآيات علي اشتراط الذكورة في الشهود دون النساء). ومن المعقول أن الحدود تدرأ بالشبهات (وشهادة النساء شبهة يتطرق الضلال والنسيان إليها تطبيقاً لقوله تعالي ﴿**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ (د. حسن الجندي أحكام المرأة في التشريع الجنائي الإسلامي ص ١٠٤-١٠٥).

فالمرأة إذن ليس لها الحق في الشهادة ما عدا في الأموال حيث تكون شهادتها منقوصة إذ تساوي نصف شهادة الرجل، ثم لابد من وجود رجل معها حتى تقبل شهادتها مهما كان عدد النساء، مما يجعل حقها نفسه مقيداً بالرجل. وقد تقدم عدم حقها في تولي منصب القضاء فلم يبق لها من الحقوق القانونية للمواطن في الدولة إلا حق الشكوى عند وقوع الضرر عليها.

٤- الحقوق الاقتصادية للمرأة في الفكر السلفي:

لقد اتفق الفقهاء الأوائل والعلماء المتأخرون علي أن للمرأة حقوقاً مالية عديدة فلها التصرف في مهرها وفي مالها الذي كسبته من ميراثها ولها حق التجارة والذمة المالية المستقلة دون زوجها أو أبيها أو أخيها.

ولكنهم أيضاً أجمعوا علي أنها في الميراث تعطي نصف الرجل جاء في تفسير قوله تعالي ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾ **[النساء: ١١]**. (أي يأمركم بالعدل بينهم فإن أهل الجاهلية كانوا يجعلون جميع الميراث للذكر دون الإناث. فأمر الله تعالي بالتسوية بينهم في أصل الميراث وفاوت بين الصنفين فجعل للرجل مثل حظ الأنثيين وذلك لاحتياج الرجل إلى مؤنة النفقة والكلفة ومعاناة التجارة والتكسب وتحمل المشاق فناسب أن يعطي ضعفي ما تأخذه الأنثى) (ابن كثير الجزء الأول ص ٤٥٧).

ويلاحظ هنا أن التبرير بإعطاء الرجل ضعف المرأة في الميراث لأنه هو المكلف بالإنفاق عليها هو الذي اعتمد عليه جميع الفقهاء والمفكرين السلفيين ثم نقله مفكرو التيارات الإسلامية الحديثة كما هو دون تفكير، ولعلنا نستطيع أن نوضح مدي ضعف هذا التبرير حيث نعرض له ضمن آراء المفكرين الإسلاميين المحدثين. ومهما يكن من أمر، فإن الميراث بهذه الصورة يمثل عدم تساوي في الحقوق الاقتصادية بين الرجل والمرأة، بما يتناقض تماماً مع ما جاء في المواثيق الدولية وخاصة العهد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

خلاصة الفصل

١. الفقهاء والمفكرون الإسلاميون السلفيون الذين يتبنون آرائهم أن المرأة وإن كانت إنساناً له قيمة في نفسه إلا أنها لا تساوي الرجل في الحقوق الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية.
٢. ويتجه منهجهم بالأخذ بالنصوص حسب رأي المفسرين الأوائل مع عدم الاجتهاد فيها ولقد اعتمدوا في كل تصورهم لوضع المرأة علي آية القوامة والحديث النبوي عن نقص عقل المرأة وعدم الفلاح في ولايتها.

٣. يتعارض مفهوم الفكر السلفي الإسلامي مع حقوق المرأة كما وردت في القانون الدولي لحقوق الإنسان كما يتعارض بصورة ظاهرة مع إنجازات المرأة في الواقع المعاصر الذي نعيشه.

٤. يعزي ما جاء بآراء الفقهاء حول حقوق المرأة إلي انعزال المرأة عن المجتمع في ذلك الوقت وعدم بروز الحاجة الماسة إلي إعطاء المرأة حقوقاً تتناسب مع دورها في المجتمع.

الفصل الثالث

حقوق المرأة في فكر الحركات الإسلامية الحديثة

مدخل:

يتناول هذا الفصل بالبحث والتحليل والتعليق أفكار بعض زعماء الحركات الإسلامية ومفكريهم حول قضية المرأة. غير أن الحركات الإسلامية نفسها وإن اتفقت في العموم إلا أن بها اختلافات واسعة في مختلف القضايا. بل أن تنظيماً واحداً كالإخوان المسلمين مثلاً نجد فيه اختلافاً بين المفكرين القدامى أمثال حسن البنا والمفكرين المحدثين حيث إن أفكار القدامى أقرب إلي آراء الفقهاء السلفيين بينما تأثرت أفكار المحدثين بالأفكار العلمانية وأثر الحضارة الغربية وتطور الفكر الإنساني عموماً.

وبالإضافة للإخوان المسلمين في مصر فإن الدراسة تشمل آراء الجماعة الإسلامية في تونس وآراء بعض قادتها في السودان وفي بعض الدول الأخرى.

استبعدت الدراسة آراء الجماعات المتطرفة التي لا تحتكم للفكر ولا للحوار حيث إنها ليس لديها رأي جديد في موضوع المرأة من ناحية ثم هي لا تؤمن أساساً بالحوار حول المسائل الدينية من ناحية أخري وقد تحوي قائمة هذه الجماعات أسماء عديدة مثل التكفير والهجرة والجهاد والفارين من النار.. الخ.

تعرض الدراسة أيضاً بعض التوجهات الحكومية حول المرأة في السودان مقارنة مع فكر د.حسن الترابي حيث يعتبر المنظر الأساسي للنظام الحاكم ثم هو زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان والأمين العام للمؤتمر الإسلامي العالمي.

القوامة في فكر الحركات الإسلامية

يتفق مفكرو الفكر الإسلامي الحديث علي حق الرجل في القوامة علي المرأة. وأن كانوا يعرضون هذا الرأي في محاولات ذكية للتبرير أو إقناع المرأة نفسها به. علي أن الاختلاف بينهم يبعد بهم ويتهرب من الفكر السلفي التقليدي هنا وهناك. يقول الإمام حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ **[النساء: ٣٤]**. هذا التعاون لم يجعله الإسلام علي صورة جافة بل تعاون يتخلله الحب والتسامح والتقدير فعلي المرأة أن تكون طائعة وعلي الرجل أن يكون رحيماً.. ولما كانت كل شركة تحتاج إلى مدير في تصريف الأمور والشركاء ليسوا جميعاً في مستوي واحد فقد حفظ الإسلام الأشراف للرجل لأنه أكمل عقلاً من المرأة) (حسن البنا حديث الثلاثاء ص ٣٨٢-٣٨٣).

ويقول الأستاذ سيد قطب أبرز مفكري الإخوان المسلمين (وللرجل القوامة في البيت وعليه الإنفاق وله مزاولة حقوق القوامة في المحافظة على كيان الأسرة من التفكك في مهب النزوات العارضة والمحافظة على العش الذي تتعلق به حقوق الأطفال) (سيد قطب – الإسلام ومشكلات الحضارة ص ٧٠).

يُلاحظ هنا، أن المفكرين الكبيرين يريان سبب القوامة، إما لعدم كمال عقل المرأة، كما قال الشيخ حسن البنا، أو لعدم مقدرتها علي المحافظة علي كيان الأسرة، كما قرر سيد قطب. وهي بذلك لم يخرجا عما درج عليه علماء

السلف، الذين تعرضنا لآرائهم في الفصل السابق. غير أن زعيمي الإخوان المسلمين هنا، لم يسوقا أي دليل علمي أو واقعي علي صدق الزعم القائل بنقص المرأة، وعجزها عن المحافظة علي كيان أسرتها، مما يدل علي أنهما تأثرا بفهم الأوائل لنصوص القوامة دون أن يجتهدا فيها انطلاقاً من الواقع المختلف الذي كانا يعيشانه.

ولما كانت القوامة تبني عليها مسائل أخري، مثل هجر الزوجة وضربها بغرض تأديبها، فإن المفكرين الإسلاميين لم يستطيعوا أن يتجاوزوا تبرير كل هذه التبعات. يقول محمد قطب (يتفرع من قوامة الرجل علي المرأة حق الزوج في تأديب زوجته الناشزة وهو الحق الذي تبينه هذه الآية ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا**﴾ ويلاحظ أن الآية تدرجت في بيان وسائل التأديب حتى وصلت إلي الضرب غير المبرح- في نهاية المطاف.. لابد من سلطة تقوم بهذا التأديب هي سلطة الرجل المسئول في النهاية عن أمر هذا البيت وتبعاته.. فإذا لم تفلح جميع الوسائل، فإننا أمام حالة من الجموح العنيف لا يصلح لها إلا إجراء عنيف هو الضرب بغير قصد الإيذاء، وإنما بقصد التأديب.. وهنا شبهة الإهانة لكبرياء المرأة، والفظاظة في معاملتها، ولكن ينبغي أن نذكر من جهة أن السلاح الاحتياطي لا يستعمل إلا حين تخفق كل الوسائل (السلمية) الأخرى، ومن جهة ثانية أن هنالك حالات انحراف نفسي لا تجدي معها إلا هذه الوسيلة..) (محمد قطب شبهات حول الإسلام ص ٢٩).

إن هذا التصور من أبرز النماذج علي عدم المساواة بين المرأة والرجل في فكر الجماعات الإسلامية بخاصة الإخوان المسلمين. فحين ينشأ خلاف يعطي الرجل حق التفسير لتصرف المرأة، ثم يحصل هو على السلطة المطلقة التي تقرر العقوبة، وتنفذها. بينما هما شركاء في مؤسسة الزواج، التي وقع فيها هذا التصرف، الذي فسره الرجل نشوزاً، وقد يكون للمرأة تصور آخر له.. ويمكن للرجل أن يدعي أن الوسائل الأخرى لم تنجح كأن يقول مثلاً إنه وعظها ولم تستجب بينما تنفي هي الواقعة نفسها. أو تذكر أنها شرحت له رأيها ولم يقبل وجهة نظرها.. إن المجتمع الرشيد، هو الذي تسند فيه سلطة التقييم والعقوبة لجهة محايدة غير طرفي النزاع. بينما مجتمعات الوصاية وحدها هي التي تجمع فيها السلطات، في يد طرف واحد، ثم أنه غير محايد في الخلاف الدائر..

أما تبرير الأستاذ محمد قطب، بأن الضرب هو العلاج الذي قرره الدين الإسلامي للانحراف النفسي. فهو تبرير يسيء إلي الإسلام أكثر من إساءته للمرأة. فما دامت المرأة مريضة نفسياً، فكيف يقرر الدين ضربها، بدلاً من علاجها، والترفق بها حتى تبلغ كمال الصحة؟!

وهل حقاً يري الإسلام في النشوز مرضاً نفسياً؟! فماذا يحدث إذا نشز الرجل؟! لندع الأستاذ محمد قطب يجيب عن هذا السؤال.. فيقول (أما حين ينشز الرجل فالقانون مختلف ﴿**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾ **[النساء: ١٢٨]**. تبرير الاختلاف بين نشوز الزوجة ونشوز الزوج يحدثنا محمد قطب قائلاً (وقد يطيب لبعض الناس لأول وهلة أن يطالب المساواة الكاملة. ولكن المسألة هنا هي مسألة الواقع العملي والفطرة البشرية لا مسألة عدالة نظرية مثالية لا تقدم علي أساس. أي امرأة سوية في الأرض كلها تضرب زوجها ثم ينبغي لها في نفسها احترام وتقبل أن تعيش معه بعد ذلك؟ وفي أي بلد في الغرب (المتحضر) أو الشرق (المتأخر) طالبت النساء بضرب أزواجهن؟) (المصدر السابق ص ١٢٩-١٣٠).

ومادام النساء في الغرب والشرق، لم يطالبن بضرب أزواجهن، فلماذا انشغل الأستاذ محمد قطب بنفي هذه الشبهة؟ إن المطالبين بالمساواة الكاملة لا يطالبون بأن تضرب المرأة زوجها حتى تتحقق المساواة. وإنما يطالبون بان يكف الرجل عن ضرب زوجته حتى تتحقق المساواة.. هم لا يطالبون بالمساواة في الضرب، لأن الضرب ليس هو الحالة الطبيعية والحتمية حتى تؤسس المساواة علي أساسه. وحين يتحدث الأستاذ محمد قطب عن (الفطرة البشرية)، هل

يعني أن المرأة فطرت علي حالة تجعل ضربها بواسطة زوجها أمراً طبيعياً؟ فإذا دعت حركة تحرير المرأة مثلاً إلي قانون يلغي هذا الضرب تكون قد خرجت علي الفطرة وخالفت طبائع الأشياء؟

وحين يطلب المنكرون الإسلاميون المحدثون من المرأة أن تتقبل ضرب زوجها لها دون شعور بالظلم، أو عدم المساواة، يطالبونها في نفس الوقت، أن تتلطف مع زوجها الناشز، مهما كلفها ذلك من ألم!!

(فإذا كان النشوز من جانب الزوج فلتستجمع المرأة كل حيلتها وذكائها ولتدرس أسباب نفوره في تلطف وكياسة ولتعالج كل سبب بما يصلحه ولا بأس حتى أن تقبل ما يكلفها ذلك من ألم نفساني أو جهد مالي أو نحوه بسماحة نفس وطيب خاطر) (الخولي، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة ص ١٠٩).

١- الحقوق السياسية للمرأة:

إن قضية مشاركة المرأة في المجال السياسي، وإسهامها في الانتخاب والترشيح، وتولي مهام السلطة، كانت ولا تزال مثار خلاف حاد بين الحركات الإسلامية الحديثة.

يرى الإمام حسن البنا أن المرأة ليس من حقها، لنقص عقلها، أن تطالب بحق الانتخاب، أو تشتغل بالمحاماة. ويقول (أما ما يريد دعاة التفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة فنرد عليهم بأن الرجال وهم أكمل عقلاً من النساء لم يحسنوا أداء هذا الحق فكيف بالنساء وهن ناقصات عقل ودين) (حسن البنا حديث الثلاثاء ص ٣٧٠) ولكن الإخوان المسلمين بمصر أصدروا عام ١٩٩٣م كتيباً صغيراً بعنوان (المرأة المسلمة في المجتمع المسلم الشورى وتعدد الأحزاب) صدر عن المركز الإسلامي للدراسات والنشر جاء فيه تحت عنوان تولي المرأة مهام عضوية المجالس النيابية وما يماثلها (تري الجماعة أن ليس في النصوص ما يمنع من ذلك أيضاً وما أسلفنا من نصوص تؤيد مشاركتها في الانتخابات ينطبق علي انتخابها عضواً) (ص ٢٣) وجاء فيه أيضاً (الولاية العامة المتفق علي عدم جواز أن المرأة هي الإمامة الكبرى ويقاس علي ذلك رئاسة الدولة في أوضاعنا الحالية. أما القضاء فقد اختلف الفقهاء بشأن تولي النساء له.. أما ما عدا ذلك من الوظائف فما دام أن للمرأة شرعاً أن تعمل فيما هو حلال، لم يرد نص لتحريمه، ومادام الوظيفة العامة هي نوع من العمل، فليس ثمة ما يمنع أن تليها) (ص٢٧).

وعن مثل هذا التناقض بين حسن البنا وتلاميذه المتأخرين، يحدثنا زعيم الحركة الإسلامية التونسية السيد راشد الغنوشي، فيقول (أما المطلب الثاني أي مشاركة المرأة المسلمة ليست كناخبة بل منتخبة وكيلة عن قومها، عن حي أو قرية أو مدينة.. فقد منع من ذلك قوم من أهل العلم منهم مولانا أبو الأعلى المودودي رحمه الله – وأجازه آخرون مثل شيخينا العظيمين الشيخ محمد الغزالي والشيخ القرضاوي، وهما معدودان في الحركة الإسلامية المعاصرة ومن أهم رموزها إن لم يكونا أهمهم علي الإطلاق.. يقول الدكتور القرضاوي وأود أن بين هنا أمرين:

الأول: أن عدد النساء اللائي يرشحن للمجلس النيابي سيظل محدوداً، وستظل الأكثرية الساحقة للرجال وهذه الأكثرية تملك القرار وهي التي تحل وتعقد فلا مجال للقول بأن ترشيح المرأة للمجلس سيجعل الولاية للنساء علي الرجال.

الثاني: أن الآية الكريمة التي ذكرت قوامة الرجال علي النساء إنما قررت ذلك في الحياة الزوجية فالرجل هو رب الأسرة بدليل قوله تعالي ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ..** ﴾ أما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة، فلم يرد ما يمنعه بل الممنوع هو الولاية العامة للمرأة علي الرجال والحديث الذي رواه البخاري **(لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)** إنما يعني الولاية العامة علي الأمة أي رئاسة الدولة) (راشد الغنوشي المرأة المسلمة في تونس ص ١٥٧-١٥٨).

يلاحظ أن السيد راشد الغنوشي يريد رأي د. القرضاوي ولا يؤيد رأي أبي الأعلى المودوي. ولذلك أورد رأي د. القرضاوي مفصلاً دون الإشارة إلي حجة المودوي. إذ لو أوردها لما استطاع أن يخلص إلي ما وصل إليه. وذلك لأن الشيخ أبو الأعلى المودودي كان يرد علي أمثال د. القرضاوي حيث ذكر أن الآية لا تقتصر علي البيوت لأن كلمة البيوت لم ترد في الآية. وعلي فرض اقتصارها علي البيوت فالتي لم يعطها الله حق القوامة داخل بيتها، كيف تعطي القوامة علي عدد من الرجال خارج بيتها؟ (ارجع إلي حديث المودودي في الفصل السابق).

أما القول بان القوامة لن تتحقق، لأن عدد الرجال في المجالس النيابية سيكون دائماً أكبر من عدد النساء، فقول لا عبرة به.. إذ أن الحوار حول المبدأ نفسه، وليس حول حالة معينة فيها عدد كبير من الرجال وعدد قليل من النساء. ومع ذلك فإن في الواقع، يمكن أن يكون عدد النساء في مجلس قرية، أكبر من عدد الرجال فهل يرجع عندئذ رأي النساء ويسقط حكم القوامة؟

على أن الأهم من ذلك أن كل مفكري الفكر الإسلامي الحديث، قد اتفقوا على عدم حق المرأة في الولاية الكبرى، أو رئاسة الدولة فهل يجوز لهذه الجماعات أن تتحدث بعد ذلك عن المساواة؟

إن وجود قانون يحرم مواطناً واحداً حق ترشيح نفسه لمنصب رأس الدولة. يكفى للدلالة على مصادرة حق أساسي لهذا المواطن، فما بالك بقانون يمنع جنس كامل يمثل نصف المجتمع من منصب رئاسة الدولة؟

ومن المفكرين الإسلاميين المحدثين، من لا يوافق على إعطاء المرأة حق المشاركة السياسية بمبررات يحاول بالعبارات، إعطاءها صفة الحداثة والتقدمية. فقد كتب كاتب كويتي (القضية المسلحة اليوم إعلامياً والمطروحة بشكل كثيف هى مشاركة المرأة فى العمل السياسي عن طريق المشاركة في مجلس الأمة والنيابة السياسية.. هل كانت هذه الفئة الصغيرة من النساء والفتيات اللواتي طالبن بحق الانتخاب يمثلن القطاع الأعرض من النساء في الكويت؟.. هل من مصلحة العمل النسائي وهو يعانى من ظاهرات الارتجالية والاحتكارية والطبقية والنخبوية أن تدخل المرأة البرلمان.

أثر دخول البرلمان اليوم على مستقبل العمل النسائي في الكويت وأولوياته سيكون في رأيي أثراً سلبياً لسببين أساسيين:

أولهما: إن قيادة العمل النسائي اليوم في الكويت لم تعد تستند على مسوغات الشرعية بعد التطور الاجتماعي الذي شهد المجتمع الكويتي على الصعيد النقابي.

وثانيهما: إن الرؤية لدى قيادة العمل النسائي اليوم في الكويت غير واضحة فيما يتعلق بالأولويات لا أتوقع أن القطاع الأعرض من النساء سيستفدن من دخول بعض النسوة للبرلمان والعمل النسائي يعانى مما يعاني منه) (د. عبد الله فهد النفيس – العمل النسائي في الخليج الواقع والمرتجى ص ١٦/١٥). وبالطبع لا يستطيع هذا الكاتب أن يقنع أحداً، بعزل المرأة عن المجالس النيابية بدعوى قلة عدد المطالبات، أو المشاكل التي تعاني منها الحركات النسائية. ذلك لأن قلة العدد وقلة التجربة، وكافة الأخطاء الناتجة عن قلة الخبرة، إنما تؤكد ضرورة المشاركة لا العكس.. اللهم إلا إذا كان الغرض هو إبقاء المرأة على تخلفها، وإبعادها عن موطن القرار، لاستمرار سيادة الرجل السياسية.. وهذا الفهم هو ما يمثله رأى الكاتب، رغم عبارات التحضر والحداثة التي حاول إخفاء غرضه في طياتها..

٢- الحقوق القانونية للمرأة:

وبالنسبة لحق المرأة القانوني في الشهادة، فإن الفكر الإسلامي الحديث، لم يأت بجديد يخالف الفهم السلفي التقليدي فهو يتفق مع الفقهاء القدامى في عدم شهادة المرأة في الدماء والحدود وفي أن تكون شهادتها في الأموال، على النصف من شهادة الرجل، ولا يختلف معهم في التبرير الذي يعتمد على ضعف عقل المرأة وجنوح عاطفتها يقول

الإمام حسن البنا (وإذا كان الإسلام قد انتقص من حق المرأة فيجعل شهادتها بنصف شهادة الرجل فهو مجارات للطبيعة فطبيعة المرأة تجعلها تعيش بعاطفتها لا بعقلها والعاطفة تتأثر، وتمتاز المرأة بعاطفتها ولا تمتاز بعقلها وهي مع ذلك سريعة النسيان لذا لم يفرق الإسلام بينها وبين الرجل في الشهادة وعلل ذلك بقوله تعالي ﴿**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ **[البقرة:٢٨٢]** (حسن البنا – حديث الثلاثاء ص ٣٦٩).

ولا يرى المفكرون الإسلاميون أن نقص شهادة المرأة فيه انتقاص من حقها أو تحقير لها، وإنما يرون فيه ضماناً لسلامة الشهادة. يقول أحد المفكرين الإسلاميين (أما موضوع الشهادة وجعل شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد فإن هذا التشريع ليس فيه الاتجاه إلى تحقير المرأة. وإنما هو ضمان لسلامة الشهادة، التي يترتب عليها بعض الحقوق.. ولأن الإسلام ينزع دائماً في كل تشريعاته إلى تحقيق العدالة، فقد حرص على أن تكون الشهادة بحيث لا يقربها ما قد يؤثر فيها بعض التأثير ولما كانت النساء عاطفيات بحكم طبيعة الأمومة فهن وسريعات التأثر.. فإن هذه النزعة العاطفية.. قد تخرج بالشهادة عن الوضع الصحيح..) (محمود عبد الحميد محمد – حقوق المرأة عن الإسلام والديانات الأخرى ص ٨٦).

ومن محاولات المفكرين الإسلاميين المحدثين لتبرير موضوع نقص عقل المرأة ما ذكره المفكر المصري الإسلامي د.محمد عمارة إذ يقول (ونحن هنا نود أن نتساءل هل حديث رسول الله صل الله عليه وسلم هنا عن نقصان العقل والدين يعني (الدم) أم إنه يعني تقرير واقع مذموم؟ بل قد يكون هو الواقع المحمود).

إن النقص المذموم في أي أمر من الأمور، هو الذي يزول بتغييره. فهل يجوز للمرأة أن نجبر النقص في شهادتها من شهادة الرجل فنزيل الدم عنها؟ بالطبع لا فهي مثالية ومحمودة على هذا النقص، لأنها به تمتثل شرع الله!! فهو ليس بالنقص المذموم إنما هو (المحمود)!! (د. محمد عمارة – هل الإسلام هو الحل؟ ص ١٥٢) أن د. محمد عمارة يرى إن نقصان العقل والدين في حق المرأة ليس واقعاً مذموماً وإنما محمود!! والسبب إنها لا تستطيع تغييره وكأن قابليته للتغيير هي التي تحدد ما إذا كان الواقع مذموماً أو ممدوحاً!! فإذا كانت قيمة الإنسان على الحيوان إنما هي بعقله فلا يمكن أن يمدح إنسان بأنه ناقص العقل، ولو كان هذا النقص لا يزول أبداً، مثل جنون المجنون المذهوب العقل. فهو لا يستطيع تغييره وهو مغاب عند الله، وغير محاسب على كل ما يفعل، ومع ذلك فإن الوصف بالحقوق ذم وليس مدحاً.. على أن المحاولة التي أهدفها د.محمد عمارة نفسه، لم تنفذ إلى أصل المشكلة لترى ما إذا كان هذا النقص قابلاً إلى الزوال بتطور المرأة، وتطور المجتمع، أم إنه سيظل ثابتاً كما ظن د. محمد عمارة بغير دليل.

التيارات الإسلامية وتعدد الزوجات:

أن معظم التيارات الإسلامية الحديثة، لا تعتبر تعدد الزوجات حكماً مطلوباً اليوم، بل تفضل عليه زواج الواحدة خلافاً لآراء الفقهاء السابقين.. يقول محمد قطب (أما تعدد الزوجات فتشريع للطوارئ وليس هو الأصل في الإسلام ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ **[النساء:٣]** المطلوب إذن هو القسط والعدل وهو غير مضمون التحقيق وعلي ذلك يكون الأصل في الإسلام هو وحدانية الزواج، (محمد قطب حول الإسلام ص١١٥).

ويقول د. عبد الجليل شبل الأمين العام السابق لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر (الإسلام علي أي حال لا يحتم ولا يشجع علي تعدد الزوجات ولكنه أباحه شريطة إلا يزيد عدد الزوجات علي أربع وأن يستطيع العدل بينهن. واشترط الإسلام علي من يتزوج أكثر من واحدة أن يكون قادراً علي العدل بين نسائه) (د. عبد الجليل شلبي – فكر المسلم المعاصر القسم الرابع الإسلام والمرأة ص ١٣٢).

أما الدكتور حسن الترابي زعيم الجهة القومية الإسلامية بالسودان فقد تحدث عن قانون الأحوال الشخصية الجديد في السودان وكيف أنه أعطي المرأة حريات ليبرالية ولكنه (لم يلغ تعدد الزوجات فليس هنالك طريقه لإلغائه لأنه منصوص عليه بصورة واضحة، في القرآن، والعالم إنما يسير الآن في ذلك الاتجاه ولذلك ليس هنالك إنسان يقع تحت ضغط يضطره لإلغاء تعدد الزوجات) (حسن الترابي: مائدة مستديرة مع الترابي في جامعة جنوب فلوريدا بالولايات المتحدة ١٠ مايو ١٩٩٢م، ص٤٦). وعلي الرغم من أن مفكري الحركات الإسلامية يتفقون علي أن التعدد يشترط فيه العدل وعلي الرغم من عدم إمكانية العدل ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ فإن أحداً منهم لم يقل بتقييد التعدد أو منعه بالقانون. استناداً إلي أن إباحته مقيدة بالعدل. وأن العدل غير ممكن التحقيق. ولعل ذلك يرجع إلي اتفاقهم مع الفقهاء القدامى في أن العدل المقصود هو العدل المادي وهو يمكن بصعوبة مما يجعل التعدد قائماً وإن لم يكن أفضل الأوضاع المطلوبة.

خروج المرأة ومشاركتها في المجتمع:

يتأرجح الرأي في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة حول خروج المرأة بين الموافقة علي الخروج والمشاركة ولبس الزي الإسلامي، أثناء ذلك، ومن التأكيد علي أن بقاءها في دارها هو الأفضل لها من أي شيء آخر. بينما يبرز رأي آخر يركز علي خروج المرأة ومشاركتها بناء علي حاجة التنظيمات الإسلامية السياسية لهذه المشاركة.

يقول الغنوشي (إن توسع العمل الإسلامي والإقبال المتزايد للمرأة في حقوق وكثرة الضغوط التي تلاقيها من المجتمع خاصة بعد اندلاع الثورة الإيرانية وما صاحبها من أصداء عن دور المرأة الإيرانية فيها جعل الأخوات يطالبن باهتمام أكبر بهن من طرف الحركة للقيام بدور أكثر فعالية في عملية التحول الاجتماعي) (راشد الغنوشي المرأة المسلمة في تونس ص ٩٥/٩٤).

ويؤيد الغنوشي الاختلاط بين الرجال والنساء ويعتقد أنه كان شائعاً في العهد الأول، ويستدل علي ذلك بما جاء في كتاب د. حسن الترابي والمرأة من تعاليم الدين وتقاليد المجتمع) حيث يقول (فلا عزل بين النساء والرجال في صلاة أو مجلس علم أو سوق أو ساحة جهاد أو مجلس تشاور في أمور المسلمين ولا عزل بين الرجال والنساء فللمرأة أن تستقبل ضيوف الأسرة وتخدمهم وتخدم ضيوف زوجها وكل ذلك في إطار آداب الإسلام وتعاليمه) (المصدر السابق ص ١٠٨). ولقد أكد د. الترابي هذا الرأي الذي نسبه له الغنوشي في مواقع عديدة منها قوله (العزل ليس علي التحقيق جزءاً من الإسلام وإنما هو إسلام عقيدي تاريخي. عزل النساء إذا كان في الفصول أو الشوارع أو المنزل أو الجزء المخصص للحريم هذه كلها مستجدات لم تعرف في النموذج الإسلامي.. بالطبع في السودان حيث يوجد عدد كبير من غير المسلمين لا يمكننا حتى أن ننصح بالزي المطلوب..) (حسن الترابي: مائدة مستديرة مع الترابي في جامعة جنوب فلوريدا بالولايات المتحدة ١٠ مايو ١٩٩٢م، ص ٣٦).

علي أن ما ذكره الترابي حول الزي بالتحديد يناقض الواقع فقد جاء في دراسة عن وضع المرأة في السودان (في نوفمبر ١٩٩١ أعلنت الحكومة أن علي المرأة السودانية أن تظهر في الأماكن العامة بالزي الإسلامي. وفي ١٩ ديسمبر ٩١ صدر قرار جمهوري نشر في جريدة السودان الحديث باسم والي الخرطوم، يطلب من النساء ارتداء الزي الإسلامي، دون أن يحدد ما هو الزي الإسلامي.. ولكنه كون لجنة جميع أعضائها من الرجال تضع مواصفات الزي المطلوب فحددت ثماني نقاط ركزت علي أن يكون الزي واسعاً وغير شفاف ومغطياً لجميع الجسم.. ولا يشبه لبس الكفار ويبعد عن الألوان الكثيرة. ثم في وقت لاحق أعلن عمر البشير رئيس الدولة أن علي النساء في الأماكن العامة ارتداء الخمار والثياب غير الشفافة. ثم كتبت جريدة القوات المسلمة أن هنالك لجنة تتولي متابعة تنفيذ هذه القرارات

وتحدد عقوبة الجلد والحبس في البيوت لأي امرأة لا ترتدي الزي الإسلامي. وفي كردفان جلد عدد من النساء لعدم لبس الحجاب وحكم عليهن بعدم الخروج من المنازل إلا بعد الالتزام بالزي..)

(Reb: Abuses against women in Sudan May 15, 1994 The Fund For Peace PP 3-4)

هذا بينما نجد مفكرين إسلاميين يركزون علي عدم خروج المرأة من البيت كأفضل الحلول. يقول الإمام حسن البنا (فقد وقف الإسلام من هذه المسألة مواقف محددة فحرم إبداء الزينة والإسراف فيها والخلوة والاختلاط لأنه يؤدي إليهما.. أما إذا باشرت المرأة حقوقها في حشمة ووقار من غير خروج علي الحد المشروع فلا مانع من ذلك من غير خلاف.. فمهمة المرأة أن تكون زوجة صالحة وأماً صالحة تلتزم بيتها وتدير شئون منزلها وتصلح من شأن زوجها وأولادها) (حسن البنا حديث الثلاثاء ص ٣٧٠).

ويقرر مفكر إسلامي آخر (أن البقاء في المنزل هو الأصل وأن الخروج منه لمقصد مشروع هو الفزع فعبادة الله يجيز الشرع للمرأة أن تخرج لأدائها في المسجد ولكنه يري أداءها في البيت خير لها لا لأن البيت في ذاته أفضل من المسجد.. بل لما ذكرناه من تجنب الفتنة والبلبلة والعوارض التي تشوش خصائص الأنوثة ولكفالة الاستقرار والتفرغ لمهمتها) (البهي الخولي: الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة- ص ٢٤٥).

أما الرأي المخالف لهذا الاتجاه والذي يتبني خروج المرأة ومشاركتها كموضوع ضروري فإنه بالإضافة إلي مكتسبات الحياة المعاصرة والتأثر بها مدفوع بالحاجة السياسية والمكاسب المتوقعة من مشاركة المرأة والتي تفوق المخاطر التي قد تنجم عن خروجها وفي هذا المعني يقول الغنوشي (إن ضرورة وجود العنصر النسائي الإسلامي في المؤسسات التي يكثر بها النساء كالمؤسسات الصحية والتعليمية والاجتماعية ومراكز التجمع النسائي بغية تبليغ الدعوة الإسلامية وإظهار النموذج الإسلامي النسائي يفوق حتى أهميته في الضرورات الاقتصادية بالنسبة للحركة الإسلامية فعلي الأخوة والأخوات أن يتفهموا هذه الضرورة ويقدموا من أجلها التضحيات المطلوبة مما يجعل المصالح من وجود الأخت في هذه المؤسسات تفوق المخاطر والمحاذير) (راشد الغنوشي المرأة المسلمة في تونس ص ١٠١).

إن خروج المرأة ومشاركتها في هذه التجمعات إما أن يكون حقاً. وإما أن يكون باطلاً، وفق المنظور الإسلامي. فإن كان حقاً ومقبولاً دينياً فلا معني لما ذكره الغنوشي من المخاطر والمحاذير. وإن كان عملاً باطلاً بسبب هذه المحاذير فلا يمكن أن يبرر المفارقة الدينية كون الحركة الإسلامية السياسية محتاجة لوجود النساء كممثلين لها في هذه الأماكن، من أجل التنافس مع التيارات الأخرى حول المناصب والمواقع السياسية والاجتماعية.

٣- الحقوق الاقتصادية للمرأة:

يري المفكرون الإسلاميون المحدثون أن الإسلام قد أعطي المرأة حق العمل. ويتفقون جميعاً علي ذلك. ولكنهم في نفس الوقت يؤكدون أن عملها الأساسي ينبغي أن يكون الأمومة وأن قيامها بالأعمال الأخرى إنما يحدث للضرورة المتعلقة بها أو لحاجة المجتمع لوظائف معينة ينجح النساء في القيام بها. يقول محمد قطب عن حق العمل (هو حق لا شبهة فيه وكانت النساء في صدر الإسلام يعملن حيث تقتضي الظروف منهن العمل ولكن المسألة ليست تقرير الحق في ذاته فالواقع أن الإسلام لا يستريح لخروج المرأة لتعمل في غير الأعمال الضرورية التي تقتضيها حاجة المجتمع من ناحية، أو حاجة المرأة بعينها من ناحية أخرى. فتعليم البنات والتمريض وتطبيب النساء وما إلي ذلك أمور ينبغي أن تقوم بها المرأة فهي إذن وظائف يحتم المجتمع أن يستقل بها النساء.. وحاجة المرأة إلي العمل لعدم وجود عائل لها.. حاجة تقرر حق المرأة في العمل.. ولكن هذه وتلك ضرورة والإسلام يبيحها علي هذا الوضع أما أن يكون الأصل في المجتمع أن تخرج المرأة لتعمل كما تري دول الغرب والدول الشيوعية سواء فهي حماقة لا يقرها الإسلام لأنها تخرج

بالمرأة عن وظيفتها الأولي وتنشئ من المفاسد النفسية والاجتماعية والخلقية أكبر مما تنتج من الخير (محمد قطب شبهات حول الإسلام ص ١٣٣/١٣٨).

وفي نفس هذا الاتجاه يسير حديث الشيخ محمد متولي الشعراوي وهو من العلماء ذوي الشعبية الواسعة في العالم العربي إذ يقول (وإذا كانت المرأة قد خرجت إلي العمل في العصر الحديث قلنا أن تلحظ أن طاقتها علي إدارة بيتها تقل وأن رعايتها لأبنائها تقل وأن توترها يزداد وإحساسها بالذنب تجاه الأسرة يتغلب علي مشاعرها.. ثم متاعب العمل علي متاعب البيت في آن واحد..) (الشعراوي.. الفتاوي الكبري ص ٦٢٤).

أما في إعطاء المرأة نصف الرجل في الميراث فإن مفكري الحركات الإسلامية يقرون هذا الفهم ويحاولون تبريره بأكثر مما فعل الفقهاء الأوائل. يقول محمد قطب (يقول الإسلام في الإرث ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾.. ذلك حق ولكنه يجعل الرجل هو المكلف بالإنفاق ولا يتطلب من المرأة أن تنفق شيئاً من مالها علي غير نفسها وزينتها فأين العلم الذي يزعمه دعاة المساواة المطلقة؟ إن المسألة مسألة حساب لا عواطف ولا ادعاء. تأخذ المرأة كمجموعة- ثلث الثروة الموروثة لتنفقها علي نفسها ويأخذ الرجل ثلث الثروة لينفقها أولاً علي زوجه أي علي امرأته وثانياً علي أسرته وأولاده فأيهما نصيبه أكبر من الآخر بمنطق الحساب والأرقام؟)(محمد قطب المصدر السابق ص ١٢).

ولقد انتشرت هذه الحجة بين المفكرين الإسلاميين، في جميع أنحاء العالم، مع أنها خالية من المنطق.. فالرجل لا ينفق علي المرأة إذا كانت زوجته من نصيبه في الميراث، حتى ينقص هذا النصيب بالإنفاق ويظل نصيبها هي كما هو. ثم إن التشريع الذي فرض عليه الإنفاق علي المرأة إنما فرض ذلك لأنه فرض علي المرأة عدم العمل والكسب إلا في حالات الضرورة كما يقول أصحاب هذا الفكر أنفسهم. إذ لو خرجت إلي العمل لما احتاجت إلي إنفاقه عليها، لأنها عندئذ تنفق علي نفسها من كسبها فلماذا تعطي نصفه في الميراث بناء علي وضع الإنفاق الذي لم تختاره وإنما فرضه عليها الشرع؟!

وكثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين يتحدث عن أن الرجل والمرأة في الفكر الإسلامي متساويان تماماً، وأن حقوق المرأة مكفولة في الفهم الإسلامي دون الخوض في التفاصيل ولقد انتشرت مثل هذه الكتابات في الآونة الأخيرة في جميع أنحاء العالم العربي ولهذا نكتفي بأن نورد المثال الآتي من كتابات الأستاذ كمال أبو المجد حيث يقول (إننا نرفض المشاركة في النظرة الخاطئة إلي قضية المرأة باعتبارها قضية صراع بينها وبين الرجل كما نرفض النظرة المتخلفة للمرأة باعتبارها مجرد متاع للرجل أو باعتبارها مخلوقاً دونه في القيمة والقدرة والمنزلة الاجتماعية إن الإسلام يري في كل من الرجل والمرأة (جوهر) الإنسانية.. ويعلي ذلك في ميزان التكليف علي آثار الاختلافات العضوية والنفسية بينهما ولهذا فهو يقرر بلا مواربة مبدأ المساواة المطلقة بينهما في كل ما يتصل بالكرامة الإنسانية وبالمسئولية.. والأصل في الأحكام الشرعية المساواة الكاملة بينهما إلا ما استثناه الشارع وهو قليل ثم هو فوق ذلك لا يقرر هبوط المرأة) (د. أحمد كمال أبو المجد. رؤية إسلامية معاصرة ص ٦٢/٦١) ولما كانت هذه العبارات لا تستند علي أي أدلة ولا تقف عند أي آيات أو أحاديث وإنما تكتفي بالتعميم فإننا لا نحتاج للتعليق عليها.

خلاصة الفصل

١. يتفق فكر الحركات الإسلامية الحديثة مع الفكر السلفي التقليدي علي عدم المساواة بين الرجل والمرأة ويتجه إلي تبرير هذا الوضع بدعاوي جديدة لم يطرحها الفكر السلفي مما يؤكد الحاجة الماسة إلي الاجتهاد الذي يتجاوز هذا الواقع.
٢. الفكر الإسلامي الحديث لا يؤيد تعدد الزوجات ويفضل عليه زواج الواحدة ومع ذلك لم يجرؤ علي المطالبة بالحد منه أو إلغائه صراحة أو إصدار قوانين تمنع تعدد الزوجات.
٣. انشغل الفكر الإسلامي الحديث بقضية عمل المرأة ودورها الاقتصادي ومشاركتها في جوانب الحياة المختلفة، الأمر الذي لم يجد حظاً وافياً في الفكر التقليدي، ولعل السبب هو الواقع الاقتصادي والتطور الذي حدث في المجتمعات.
٤. يلجأ بعض مفكري الفكر الإسلامي الحديث إلي التعميم والإنشاء في تهرب واضح من مواجهة القضايا بوضوح.

الفصل الرابع

حقوق المرأة في فكر رواد النهضة والإصلاح

مدخل:

نقصد برواد النهضة والإصلاح، المفكرين الإسلاميين، الذين جاءوا منذ منتصف القرن التاسع عشر واختتمت محاولاتهم في منتصف القرن العشرين. حيث عاصروا فِرقًا من قوة الخلافة العثمانية، ثم شهدوا تدهورها، وانهيارها وعاصروا الموجة العارمة القادمة من الحضارة الغربية، تغزو المشرق.. وشهدوا صراع التحول في المجتمعات الشرقية، بين طرفي التعلق بالقديم، والدفاع عن الحديث، ووقفوا موقفاً يحاول الاستفادة من إنجازات الحضارة دون تفريط في التراث والثقافة الإسلامية. واضطروا رغم تخلف مجتمعاتهم، إلي الاجتهاد في قضايا تستهدف التنوير، وتعلقوا بالتعليم، وسعوا إلي تحريك الشرق للخلاص من الاستعمار والتحرر من الماضي، واللحاق بركب الحضارة دون تنازل عن قيم الدين.

ولعل المؤرخين يتفقون علي أن أول زعماء الإصلاح الديني الذين بدأوا النهضة الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م). فقد ولد في بلدة (أسعد أباد) وانتقل منها إلي طهران عام ١٨٤٩، بعد أن درس القرآن والعلوم الدينية علي يد والده في بداية حياته.. ثم طاف العرق والهند ومصر وتركيا وعاد إلى مصر، والتف حوله طلاب العلم والمعرفة، ومن بينهم الشيخ محمد عبده. كما شارك في الحركة السياسية وإنشاء الحزب الوطني الحر عام ١٨٧٩م وتم نفيه إلي الهند، ومن هناك ذهب إلي باريس حيث لحق به الشيخ محمد عبده وأصدرا جريدة العروة الوثقي، التي كانت تركز علي استنهاض الشرق في وجه استعمار الغرب، ثم سافر إلي إيران حيث تمت مضايقته فلجأ إلي تركيا فنفاه السلطان عبد الحميد في الإقامة الجبرية حتى توفي عام ١٨٩٧م بعد حياة حافلة بالفكر والنضال السياسي.

ومن بين زعماء الإصلاح البارزين الشيخ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وهو عالم ديني مصري درس في الأزهر ودرس فيه، وعمل واعظاً في الجيش، ثم سافر في بعثة إلي فرنسا، ثم عاد للعمل بوطنه. وتقلد مناصب عديدة ونفاه الخديوي عباس إلي السودان (١٨٥٠-١٨٥٤). وكان له هناك نشاط واسع في مجال التعليم، وخاصة تعليم المرأة. ثم عاد ليصبح أحد أعضاء لجنة التعليم وانشغل بالكتابة فاخرج كتابه الشهير عن تعليم المرأة (المرشد الأمين لتربية البنات والبنين) وتوفي بمصر عام ١٨٧٣م.

أما الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥م) فقد اعتبر من أبرز دعاة الإصلاح في الشرق العربي حيث التحق بالأزهر عام ١٨٦٦م. ثم التقي بجمال الدين الأفغاني، وتتلمذ علي يديه في الفلسفة والتصوف، وعمق التفكير والإصلاح الاجتماعي.. عين مدرساً للتاريخ بدار العلوم، واشتغل بالصحافة، وشارك في الحركة العرابية، وسجن ونفي إلي لبنان ولحق في باريس بالأفغاني وعملاً معاً في جريدة العروة الوثقي بباريس وعاد إلي مصر عام ١٨٨٩م بعد العفو عنه وأسس عام ١٩٠٠م جمعية إحياء العلوم العربية ثم انشغل بإلقاء دروس في الجامع الأزهر حتى توفي عام ١٩٠٥م.

ومن رواد الإصلاح المجتهدين السيد الطاهر الحداد. فقد ولد في تونس عام ١٨٩٩م وكان قد درس القرآن الكريم، والتحق بجامع الزيتونة حيث حصل علي شهادة العلماء الشرعية عام ١٩٢٠م. ثم انصرف للمشاركة في الحركة

الوطنية ضد الاستعمار وركز علي العمل النقابي. كما عني بالجانب الاجتماعي، فأخرج عن الأول كتابه (العمال التونسيون) وعن الجانب الآخر كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع).. ولقد لقي الكتاب الأخير الذي منحه أفكاره الأساسية معارضة شديدة من علماء الشريعة في تونس، حيث شكلوا له لجنة قامت بسحب الشهادة الزيتونية منه، وحرمانه من خصائصها ولم يعد بذلك معدوداً في علماء الشرع التونسيين ولكن هذا الوضع لم يزده إلا تمسكاً بموقفه.

١- جمال الدين الأفغاني والدعوة إلى التجديد:

دعا الشيخ جمال الدين الأفغاني في وقت مبكر إلي حرية الفكر وإطلاق سراح العقل. والأخذ بأسباب العلم باعتباره السبيل إلي اكتشاف الحقائق فقال (إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ولسوف يدرك بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة ولسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلي تصديق تصوراته فيري ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً، (محمد عمارة- جمال الدين الأفغاني ص ٦٣).

ولعل احترام العقل والتركيز علي حرية الفكر هو الذي دفع الأفغاني لمناهضة الاستعمار والتخلف معاً وهو في مناهضته الأفكار البالية يخرج علي تقاليد الأوائل حين يدعو إلي فتح باب الاجتهاد شعوراً منه بضرورة ذلك دون أن يخشي مفارقة السلف أو الخروج علي منهجهم فهو يعتقد أنهم (كانوا رجالاً ونحن رجال وأن باب الاجتهاد لم يغلق ومن ثم فإن باب الإبداع لابد أن يفتح باتساع أكبر من الاتساع الذي فتحه به القدماء ومن ثم فإن البعث والإحياء لهذه الحضارة العربية الإسلامية والنهضة لإنسانها وشعورها إنما هي قدر محتوم لابد من النضال في سبيل إحداثه) (المصدر السابق ص١٠٠).

الأفغاني والمرأة:

ولعل انشغال الأفغاني بمواجهة الاستعمار وواجب إنهاض المشرق قد شغله عن التفاصيل حول القضايا الفرعية مثل قضية المرأة. وربما لم تكن المشكلة نفسها مثارة في الشرق في وقته بالقدر الذي يضطره إلي التفصيل فيها.. ومع ذلك يمكن أن نرى شذرات هنا وهناك في أفكاره يدعو فيها إلي تعليم المرأة حتى تنير عقلها بالعلوم والفنون ويري أن تعليمها يصلح أمر دينها ويعدها لأداء رسالتها في الحياة. غير أنه لا يري أنها يجب أن تتعلم كل العلوم بما في ذلك التي لا تتناسب مع طبيعتها وتكوينها. (د. محروس سيد مرسي الفكر الإسلامي وتربية المرأة في القرن التاسع عشر).

ويقرر الأفغاني أن مساواة بالرجل، من حيث التكوين الجسماني مستحيلة.. فالرجل تكوينه الخاص كما أن للمرأة أيضاً تكوينها المميز. وكلاهما مغاير للآخر. ولكن لا يترتب علي ذلك استحالة المساواة في العقل. فقد صرح في أحد مجالسه بأن المرأة تساوي الرجل في التكوين العقلي إذ ليس للرجل رأي وللمرأة نصف رأي وإذا كان هنالك تفاوت بينهما فهذا يرجع إلي التربية حيث تيسر للرجل من الظروف ما لم يتيسر للمرأة فبينما أخذ الرجل يغشى كل مجال وزاول كل عمل ظلت المرأة حبيسة الدار (المصدر السابق ص ٢٢٦).

وعلي الرغم من هذه النظرة المتقدمة الداعية للمساواة رغم اختلاف مجال العمل ورغم عدم التشابه في التكوين الخلقي نري الأفغاني لا يميل إلي المساواة التامة ويعارض بشدة دعاتها ولا يؤيد ما ذهب إليه البعض من أمثلة ركوب السيدة عائشة للجمل ومرافقة النساء للأصحاب في الحروب.. ويري في هذه الأمثلة حالات استثنائية لا يجوز الحكم بها ويميل إلي آراء أكثر محافظة ويقول إن المساواة التامة فيها نقض لحكمة الوجود وطبيعة الحياة. (راجع محمد عمارة الأعمال الكاملة للأفغاني ص ٥٢٦ وما بعدها). ويلاحظ هنا أثر التفكير السائد في تلك العصور على الشيخ

الأفغاني خاصة وإن المرأة لم تكن قد اقتحمت بعد تلك المجالات أو قدمت نماذج عملية في المشاركة في هذه الأدوار في المجتمع.

٢- رفاعة الطهطاوي والمساواة:

كان رفاعة الطهطاوي يري أن المرأة تملك نفس مؤهلات الرجل وهي عنده مساوية للرجل مساواة تامة في كافة المسئوليات إذا وجدت الفرصة المناسبة. يقول الطهطاوي (المرأة مثل الرجل سواء بسواء أعضاؤها كأعضائه وحاجاتها كحاجاته وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه وصفاتها كصفاته حتى كادت أن تنتظم في سلك الرجال.. فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة في أي وجه كان من الوجوه وفي أي نسبة من النسب لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة) (محمد عمارة رفاعة الطهطاوي ص ٣٣٨).

وبينما يري بعض المفكرين الإسلاميين السابقين للطهطاوي أن ضعف البنية في المرأة سبب يؤدي إلي ضعف قدراتها وإمكانياتها يبرر عدم مساواتها بالرجل وإقصاءها عن مواقع متقدمة في قيادة المجتمع يري هو علي عكس ذلك، حيث إن ضعف البنية الجسدية قد عوض للمرأة في صورة الإحساس القوي المرهف والعقل القويم ويقول (ومما يوجد في الأنثي قوة الصفات العقلية وحدة الإحساس والإدراك علي وجه قوي قويم وذلك ناشئ عن نسيج بنيتها الضعيفة فتري قوة إحساس المرأة وزيادة إدراكها تظهر في الأشياء التي يظهر بادئ الرأي انها أجنبية عنها وأنها فوق طاق فهمها.. وليس ذكاؤها مقصوراً علي أمور المحبة والوداد بل يمتد إلي إدراك أقصى مراد) (المصدر السابق ص ٢٢٩).

ويعجب الطهطاوي من سلوك الرجال الذين لا يشعرون بالمساواة مع زوجاتهم ويسخر من الذي يري أن علي زوجته حقوقاً تؤديها له دون أن يكون له عليها شئ، وكثير من الرجال يري أن له حقاً علي زوجته وليس لها عليه حق وأن جميع ما يفعله معها جميل وقد وبخ مثل هذا بعضهم بقوله:

له حق وليس عليه حق ... ومهما قال فالحسن الجميل

وقد كان الرسول يري حقوقاً ... عليه لغيره وهو الرسول

(المصدر السابق ص ٣٤١)

أ- الطهطاوي وتعليم المرأة:

يناقش الطهطاوي آراء بعض معارضيه في الرأي ويورد حججهم وكيف أنهم يقولون إنه (لا ينبغي تعليم النساء الكتابة وإنها مكروهة في حقهن ارتكازاً علي النص عن بعض ذلك في بعض الآثار) كما يذمون النساء ويذكرون أن (من طبعهن المكر والدهاء والمراهنة ولا يعتمد علي رأيهن لعدم كمال عقولهن فتعليم القراءة والكتابة ربما حملهن على الوسائل غير المرضية ككتابة رسالة إلي زيد ورقعه إلي عمرو وبيت شعر إلي خالد وغير ذلك) وبعد إيراد هذه الحجج التي كانت سائدة يرد عليها بقوله (إن مثل هذه الأقوال لا تفيد أن جميع النساء بهذه الصفات الذميمة ولا تنطبق علي الجميع.. وحتى لو سلمنا جدلاً بأن بعض الآثار قد نهت عن تعليم المرأة فإن ذلك لا يؤخذ علي إطلاقه فكم من نص وردت له الإشارة كحب الدنيا ومقاربة السلاطين والملوك والتحذير من الغني فقد حمل علي ما يعقبه من شر وضرر محقق وتعليم البنات لا يتحقق ضرره.. كيف ذلك وقد كان في أزواجه صل الله عليه وسلم من تكتب وتقرأ كحفصة بنت عمر وعائشة بنت أبي بكر وغيرهما من نساء كل زمن من الأزمان ولم نعهد أن عدداً كبيراً من النساء بسبب آرائهن ومعارضتهن) (المصدر السابق ٣٤٣-٣٤٤). ولا يكتفي الشيخ الطهطاوي بالدفاع عن حق المرأة في التعليم بل يذهب إلي تحليل الظروف الاجتماعية التي أدت إلي ذلك الحرمان. ويرجعها إلي عادات جاهلية لا تزال قائمة ويري أن الناس لو جربوا عادة التعليم لاعتادوا عليها وهو بذلك يتنبأ بفكره الثاقب لمستقبل تعليم المرأة حين يدرك أنه سوف يصبح عادة المجتمع في يوم من الأيام. يقول الطهطاوي (ليس مرجع التشديد في حرمان البنات من

الكتابة إلا التغالي في الغيرة عليهن من إبراز محمود صفاتهن أياً ما كانت في ميدان الرجال تبعاً للعوائد المحلية المشوبة بجمعية الجاهلية ولو جرب خلاف هذه العادة لعمت التجربة) (المصدر السابق ٣٤٦).

ب – الطهطاوي وتعدد الزوجات:

وعلي الرغم من انتشار عادة الزوجات علي عهد الطهطاوي إذ لم تكن الظروف الاقتصادية وظروف انتشار تعليم المرأة التي تحد من التعدد قد عمت إلا أن الرجل كان بفطرته السليمة ضد تعدد الزوجات. بل كان يري أن الأمر المطلوب دينياً هو الزوجة الواحدة مخالفاً بذلك فقهاء وعلماء السلف الذين تعرضنا إلي وجهة نظرهم في الفصل الثاني. فيقول (وندب أن لا يزيد علي امرأة من غير حاجة ظاهرة) والتعدد عنده إنما أبيح بشرط العدل بين الزوجات فقال تعالي ﴿**إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ وقد ورد عنه صل الله عليه وسلم ﴿**من كان له امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه مائل وفي رواية ساقط**﴾ (المصدر السابق ص ٣٦٧).

ج- الطهطاوي وعمل المرأة:

ويؤيد الطهطاوي عمل المرأة ويربطه ربطاً مباشراً بتعليمها وهو يري في العمل بجانب أهميته الاقتصادية فائدة عظيمة في تربية النساء وشغلهن عن الفراغ الضار وهو من منطلق المساواة يري أن البطالة مضرة بالمرأة كما هي مضرة بالرجل ويقول (إن صرف الهمة في تعليم البنات يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجل علي قدر قوتها وطاقتها فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرونه بأنفسهن وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء) (المصدر السابق ٣٣٩).

٣- الإمام محمد عبد والتجديد:

ظهرت حركة الإمام محمد عبده في وقت كان العالم الإسلامي فيه متجاذباً بين تيارين أساسيين: تيار الالتزام بالفهم الديني القديم علي جموده بتقليد أعمي للأوائل عطل عقول الناس ودفعهم إلي التخلف وتيار آخر بدأ يتأثر بالحضارة الغربية بكل مظاهرها وينساق وراء كافة الأفكار القادمة من الغرب في انقياد أعمى دون تفكير أو نظر. ولقد حاول الإمام محمد عبده الوقوف في وجه كل التيارين حين دعا إلي تجديد الفكر السلفي تجديداً ينبع من جوهر الدين وفي هذا الصدد يصف رأيه بقوله (تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين علي طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلي ينابيعها الأولي واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترده من شططه وتقلل من خلطه وطبعه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني وإنه علي هذا الوجه يعد صديقاً للعلم باعثاً علي البحث في أسرار الكون داعياً إلي إلي احترام الحقائق الثابتة مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل.. كل هذا أعده أمراً واحداً. وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن علي شاكلتهم وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم، (محمد عمارة الإمام محمد عبده ص٥٠).

ولقد نص الإمام محمد عبده علي وصف دعاة الدين في عصره بالتزمت والإصرار علي القديم وكان له آراء واضحة ضد الأزهر وجموده فقد نقد مرة أسلوب التعليم في الأزهر فقال له أحد الأساتذة (ألم تتعلم أنت في الأزهر؟ وقد بلغت ما بلغت من مراقي العلم وصرت فيه العالم الفرد؟ فإجابة الشيخ محمد عبده: إن كان لي حظ من العلم

الصحيح الذي تذكر فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشرين سنة اكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر!! وهو إلي الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة)(المصدر السابق ص ٥٥-٥٦). كما وقف أيضاً ضد حركات إسلامية تدعي الإصلاح دون اعتبار التجديد مثل حركة الوهابية التي قال عنها (ولكن هذه الفئة أضيق أفقاً وأحرج صدراً من المقلدين وهي وإن أنكرت الكثير من البدع ونحت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه فإنها تري وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيد به بدون التفات إلي ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين وإليها كانت الدعوة لأجلها منحت النبوة. فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدينة أحباء) (المصدر السابق ص ٥٩).

أ- محمد عبده وقضية المرأة:

لقد آمن الشيخ محمد عبده بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة في كافة الحقوق والواجبات وجعل المرجع في ذلك عرف المجتمع وما يجري عليه أمر الناس فإن ذلك عنده هو الذي يحدد نوعية الحقوق والواجبات وقال ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ هذه كلمة جليلة جداً جمعت علي إيجازها ما لا يؤدي بالتفصيل إلا في سفر كبير فهي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق إلا أمراً واحداً عبر عنه بقوله ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ وسيأتي بيانه وقد أحال في معرفة مالهن وما عليهن علي المعروف بين الناس في معاشراتهم ومعاملاتهم في أهليهم وما يجري عليه عرف الناس هو تابع لشرائعهم وعقائدهم وآدابهم وعاداتهم فهذه الجملة تعطي الرجل ميزاناً يزن به معاملته لزوجه في جميع الشئون والأحوال فإذا هم بمطالبتها بأمر من الأمور يتذكر أنه يجب عليه مثله.. فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل أي أن كلاً منهما بشر تام له عقل يفكر في مصالحه وقلب يحب ما يلائمه.. فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين بالآخر ويتخذه عبداً يستذله ويستخدمه في مصالحه ولاسيما بعد عقد الزوجين والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجية الآخر والقيام بحقوقه) (محمد عمارة الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده ص ٥٥-٥٦).

وعلي الرغم من إيمان الإمام محمد عبده بالمساواة بين الرجل والمرأة إلا أنه يري في قوله تعالي ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ إعطاء للرجل حق الرياسة علي المرأة في البيت.. وهو رأي يتفق فيه مع علماء السلف التقليديين والمفكرين الإسلاميين المحدثين حيث اعتمدوا جميعاً علي هذا الجزء من الآية كمبرر للقوامة ومن ثم وجدوا فيه منفذاً للعقول بعدم المساواة ولكن الشيخ محمد عبده يختلف معهم حين يري أن في هذا التوجيه أشياء تجب علي الرجل أيضاً فيقول (أما قوله تعالي ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ فهو يوجب علي المرأة شيئاً وعلي الرجل أشياء. ذلك أن هذه الدرجة هي الرياسة والقيام علي المصالح المفسرة بقوله تعالي ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ فالحياة الزوجية حياة اجتماعية ولابد لكل اجتماع من رئيس لأن المجتمعية بين لابد أن تختلف آراؤهم ورغباتهم في بعض الأمور.. والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر علي التنفيذ بقوته وماله ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف..) (المصدر السابق ص ٦٢-٦٣).

ويلاحظ أن الإمام محمد عبده فطن إلي أن سبب القوامة هو القوة والمال فقال (وأقدر علي التنفيذ بقوته وماله) ولكنه لم ير في هذه القوة التي فرضت القوامة أنها مرتبطة بذلك المجتمع وإنه حين يجئ المجتمع الذي تسند فيه القوة للقانون وتستطيع المرأة بعملها أن تحصل المال فإن أسباب القوامة تسقط ويفتح الطريق أمام المساواة الكاملة علي نفس القاعدة التي أشار إليها من تساوي الحقوق والواجبات علي حسب العرف غير أن الإمام محمد عبده أشار من بعيد إلي تطور المرأة وكيف أنه قد يغني عن التسلط عليها وإحسان معاملتها بناءً على ذلك ولكنها إشارة غير كافية لتحقيق المساواة التامة التي تحدث عنها بتعميم.. وذلك حيث قال (وإذا صلحت البيئة وصار النساء

يعقلن النصيحة ويستجبن للوعظ أو يزجرن فيجب الاستغناء عن الضرب.. ونحن مأمورون علي كل حال بالرفق بالنساء واجتناب ظلمهن)(المصدر السابق ص ٦٩).

ب- رأيه في تعدد الزوجات:

يري الإمام أن إباحة التعدد كانت علي شرط (أن تعدلوا بينهن فلا يباح لأحد من المسلمين أن يزيد في الزوجات علي واحدة إذا وثق بأن يراعي حق كل واحدة منهن ويقوم بينهن بالقسط ولا يفضل إحداهن علي الأخرى في أي أمر حسن يتعلق بحقوق الزوجية التي تجب مراعاتها. فإذا ظن إنه إذا تزوج فوق الواحدة لا يستطيع العدل وجب عليه أن يكتفي بواحدة فقط. فتراه قد جاء في أمر تعدد الزوجات بعبارة تدل علي مجرد الإباحة علي شرط العدل فإن ظن الجور منعت الزيادة علي الواحدة) (المصدر السابق ص ١١٥) ويلاحظ أن هذا الرأي لا غريب فيه إلا التركيز علي العدل ولكن الشيخ محمد عبده لا يقف عنده بل يلاحظ منه أن الأفضل زواج الواحدة إذ يقول (وليس في ذلك ترغيب في التعدد بل فيه تبغيض له وقد قال في الآية الأخرى ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾ **[النساء: ١٢٩]**. فإذا كان العدل غير مستطاع والخوف من عدم العدل يوجب الاقتصار علي الواحدة فما أعظم الحرج في الزيادة عليها) (المصدر السابق ص ١١٥).

ولا يقف الإمام محمد عبده عند حد التنفير من التعدد وتشديد الحرج علي المعدد كوسيلة للحد من هذه العادة وإنما يصل إلي إمكانية إلغاء عادة التعدد تماماً ويقول: أما جواز إبطال هذه العادة (أي عادة تعدد الزوجات) فلا ريب فيه وذلك لعدة أسباب:

أولاً: لأن شرط التعدد هو التحقق من العدل وهذا الشرط مفقود حتماً فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن تتخذ قاعدة ومتى غلب الفساد علي النفوس وصار من المرجح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أو العالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب.

وثانياً: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة. ولهذا يجوز للحاكم والقائم علي الشرع أن يمنع التعدد وفقاً للفساد الغالب.

وثالثاً: قد ظهر أن منشأ الفساد والعدوان بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم فإن كل واحد منهم يتربي علي بغض الآخر وكراهيته فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم أشد الأعداء للآخر، وهنا يسوق الإمام سبباً آخر لم يتطرق له من هم قبله هو العداء الذي ينشأ عن الضرار واختلاف الأبناء من أمهات مختلفات وكيف أن هذا يؤدى إلي أحقاد لا يمكنه دفعها إلا بإلغاء عادة التعدد ويصل في النهاية إلي أنه (يجوز الحجر علي الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدي القاضي ولا مانع من ذلك في الدين البتة وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط) (المصدر السابق ص ١١٧-١١٨). وهكذا أسس الشيخ محمد عبده ولأول مرة للقانون الإسلامي الذي يمكن أن يقوم بإلغاء تعدد الزوجات مما يشكل إنجازاً عظيماً في مجال المساواة الاجتماعية سبق به عصره بل وتفوق به كثيراً علي المفكرين الإسلاميين الذين جاءوا بعده لعشرات السنين ثم لم يروا رؤيته المتقدمة في الحد من التعدد بوسيلة القانون.

٤- الحداد ونظرته التجديدية:

يري الطاهر الحداد أن من أسباب تخلف المسلمين عجز الفقهاء عن الاجتهاد وتمسكهم بما كان عليه الأوائل من النظر إلي النصوص وعدم النظر إلي الواقع الاجتماعي وما يتطلبه من مفاهيم تصلح بها حياة الناس ويقول: (إن عامة

فقهاء الإسلام من سائر القرون إلا ما شذ يجنحون إلي العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين ويحكمون بإحكامهم مما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلي تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معني أكثر بكثير مما يميلون إلي معرفة أوجه انطباق تلك النصوص علي حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه وما ذلك إلا لبعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياته. وهذا الجعل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطور الحكم بتطور الحياة.. فكان مجموع هذه الأحوال الآتية من تاريخنا مصدراً هائلاً لجمود الفقه والفقهاء في الإسلام والقول بانتهاء أمد الاجتهاد فيهما وبذلك حكمنا علي مواهبنا بالعقم وأنفسنا بالموت وعلي من يحاول منا علاج هذه الحالة إنه مفسد يحاول حرب الإسلام وضرب الشريعة وبذلك مكنا أعداء الإسلام من الطعن فيه وأبناءه المحبين للحياة من الخروج عليه وهو حالنا اليوم. فبالنا من أمة هلكت بجهلها وجمود علمائها وخداع أشرارها ويا الله للإسلام الغريب المحصول من المسلمين) (الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص ١٠١-١٠٢).

إن المنهج الذي يوجه فكر الحداد يتجه إلي التمييز بين جوهر الإسلام وأحكامه التي تأثرت بالمجتمع الذي جاء لتغييره فالجوهر باق خالد والأحكام في نظره قابلة إلي التحديث أو حتى الإلغاء ويقول (يجب أن نعتبر الفرق الكبير البين بين ما أتي به في الإسلام وجاء من أجله وهو جوهره ومعناه فيبقي خالداً بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة قسط من العدل والمساواة بين الناس وما هو في معني هذه الأصول وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها وليس في ذهابها جميعاً ما يفيد الإسلام وذلك كسائر العبيد والإماء وتعدد الزوجات ونحوها مما لا يمكن اعتباره كجزء من الإسلام) (المصدر السابق ص ٩).

أ- الحداد والمرأة:

إن اختلاف رؤية الحداد لقضية المرأة مع كل من سبقه من المفكرين الإسلاميين القدامى والمحدثين ورواد النهضة هو أنه يري أن الإسلام لم يعط حكماً نهائياً فيما يخص حقوق المرأة بحيث لا يمكن لذلك الحكم أن يتطور إنما أعطي أحكاماً قابلة بطبيعتها للتطوير والتجديد لأنها تقوم أساساً علي الحالة التي وجد فيها المرأة. يقول الحداد (في الحقيقة أن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعني. إنما الذي يوجد إنه أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة ففرض كفالتها علي الرجال مع أحكام أخري بنيت علي هذا الاعتبار وقد علل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالته لها. ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير) (المصدر السابق ص ٢٥).

ولأنه قد استطاع أن يفرق بين روح الدين والأحكام الشرعية المتأثرة لوضع المرأة في ذلك المجتمع والخاضعة بطبيعتها لسنة الحياة في التطور فإنه لا يتردد تردد غيره من العلماء حين يقول إنه لا يري مانعاً من تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة رغم وجود الآيات والأحاديث التي تقرر عدم المساواة. ذلك أن هذه النصوص في نظره مرتبطة بواقع قد تجاوزه الزمن ولهذا يمكن الابتعاد عنها إلي روح الدين الخالدة التي تقوم أصلاً على المساواة. يقول الحداد (هذا حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة وليس هذا بمانع أن نقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلي العدالة التامة وروح الحق الأعلى وهو الدين الذي يدين بسنة التدرج في تشريع أحكامه حسب الطوق وليس هناك ما ينص أو يدل علي أن ما وصل إليه التدريج في حياة النبي هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية ما دام التدريج مرتبطاً بما للمسائل المتدرج فيها من

صعوبة يمكن رفعها عن قرب أو وعورة تستدعي تطور الأخلاق والاستعدادات بتطور الزمن) (المصدر السابق ص ٢٧).

ويري الحداد أن الفقهاء حين لم يروا مكانة المرأة في جوهر الدين بالغوا في احتقارها (فهي لا تبعد عن الفقهاء عن درجة العبيد في عدة أحكام كمسألة اشتراط الحرية والذكورة في الولي العاقد للزواج كما قال ابن عاصم في أرجوزته (وعاقد يكون حراً ذكراً).. فلنتصور بعد هذا أنه بدل أن يسعي المسلمون لتأهيل المرأة من الوجهة الاجتماعية حتى تستثمر بحق ما يعطيها الإسلام من الحقوق فإن الإصلاح الذي عولجت به هو زجها في أعماق البيوت محجوبة عن العالم أجمع بما جعلها أبلغ مثال للجهل والبله والغبي وسوء التربية لنضع بين يديها وعلي ركبتيها إخراج البنين والبنات من شعبنا. وها نحن اليوم نجني نتائج هذا الإصلاح في أنفسنا وأبنائنا وسائر أجيال التدني التي نمر اليوم بحلقة من حلقاتها الساقطة) (المصدر السابق ص ١٠).

ب- تعدد الزوجات في رأي الحداد:

لعل رأي الحداد في تعدد الزوجات هو أكثر جرأة من كل من سبقوه من رعاة التجديد فهو يقول (ليس لي أن أقول بتعدد الزوجات في الإسلام لأنني لم أر للإسلام أثراً فيه وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية الأولي التي جاهدها الإسلام حيث طبق سياسته التدريجية. وكان عامة العرب يهدرون نساءهم بلا حد لاستعمالهن في خدمة الأرض استغناء بهن عن الأجراء وخدمة البيت والاستمتاع وهو ما تشعر به باديتنا إلي اليوم وتعدد نسائها من أجله. فجاء الإسلام ووضع بادئ الأمر حداً أقصي لهذا التعدد فقال عليه السلام لمن له أزواج (أمسك أربعاً وفارق سائرهن) ثم تدرج إلي اشتراط العدل بالتسوية بينهن وجعل الخوف من عدل كما في الآية ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ تحذيراً لهم من عاقبة هذا التعدد ثم عبر عن تعذر الوفاء بشرط العدل بينهن مهما بذل فيه من الحرص كما في الآية ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ ولولا أن العمل استمر بعد نزول هذه الآية علي التعدد لكانت أصرح ما يكون في المنع البات له) وهو يري أن الذي منع من إبطال التعدد هو حاجة المجتمع إلي التدريج فيقول (ولكنه مهما كان الإسلام مضطراً إلي التدريج في تنفيذ غاياته وأحكامه فقد برهن علي حبه للتوحيد بما نص عليه من تعذر العدل بين النساء) ويسوق الحداد سبباً قوياً ضد التعدد وهو شعور المودة والمحبة بين الأزواج الذي هو الغرض من الزواج وكيف أن هذا الشعور لا يمكن أن يقسم بين عدد من الزوجات (علي أننا إذا رجعنا للآية القرآنية التي فسرت الزواج بأنه يقوم علي المودة والرحمة وسكون النفس للنفس كما هو منطوقها أدركنا تعذر انقسام هذا الشعور وآثاره في الحياة السوية بين الرجل ونسائه فكما يشعر الرجل ويري أن امرأته له وحده كذلك تشعر المرأة وتري مثله أن زوجها لها وحدها) (المصدر السابق ص ٤٧-٤٩).

ج- الحداد وشهادة المرأة:

يحاول الحداد إيجاد تبرير يقوم علي استقراء الواقع ليدلل به علي الأسباب التي دعت لأن تكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل إذ أن المرأة لم يكن لها هذا الحق ولم تعتد أن تقف مع الرجال تشهد أمام القضاء الذي زاده الإسلام قوة وهيبة وأيضاً فإن تأخرها في الحياة من عامة الوجوه عن مركز الرجل جعلها أقل ذاكرة منه فيما يرجع لعمل الفكر وضبط الحساب خصوصاً وهي إذ ذاك لم تنل حظاً من الثقافة والتهذيب يعدها لذلك. وقد رأي الإسلام فيها هذا الضعف فقرر أن شهادتها في ذلك نصف الرجل وعلل ذلك في القرآن ﴿**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ ولم يعلله لسقوط في أخلاقها كما يحاول خصوم نهضتها وينجح الحداد في وضع الفقهاء أمام تناقض حقيقي حيث يجوز بعضهم تولي المرأة القضاء علي مذهب أبي حنيفة ولا يجوز أن يكون حقها في الشهادة مساوياً

لحق الرجل مع أن القاضي هو الذي يقيم شهادة الشهود. يقول الحداد (فقد أفتي الإمام أبو حنيفة النعمان الذي أدرك بقية من أصحاب النبي بجواز صحة ذلك في الإسلام (تولي المرأة القضاء) فهل نفهم من هذا أن الإسلام يستنقص المرأة في جوهرها إذا جاءت شاهداً أمام القضاء ويكبرها أن تكون علي عرشه؟) (المصدر السابق ص ٣).
ولقد رأينا كيف اعتمد الفقهاء الأوائل علي حديث نقص عقل المرأة في تبرير أن تكون شهادتها نصف شهادة الرجل وكيف حاول بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين التحايل عليه دون طائل مثل ما فعل د. محمد عمارة. أما الحداد فقد واجه هذا النص بشجاعة وبفهم متقدم حين أشار إلي ارتباط الحديث بالماضي إذ قال (النساء ناقصات عقل ودين) رغماً مما قيل في سند هذا الحديث إلي النبي فإنه علي فرض صحته لا ندري أكان يحدثنا عن أصل تكوين المرأة في جوهرها ولا دليل علي ذلك من لفظ الحديث أو هو يعبر عن حالتها في تلك العصور أو يعتذر عن بعض هفواتها لسائله أو سامعيه) (المصدر السابق ص ١٤).

د- الحجاب والسفور في فكر الحداد:

(ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب علي وجهها منعاً للفجور بما يوضع من الكمامة علي فم الكلاب كي لا تعض المارين وما أقبح ما نوحي به إلي قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة إلا في الحواجز المادية التي نقيمها عليها ونلزمها هي الأخرى أيضاً أن تقتنع بما قررنا راضية بضعفها إلي هذا الحد موقنة بخلوده الآتي من أصل تكوينها.. ولو إننا كنا نتأمل ملياً نتائج هذا الضعف الذي تغذيها به في حياتها وحياة المنزل وأبنائها والعائلة والشعب جميعاً لأدركنا جلياً إننا نهيئ شقانا وشقاء بيوتنا بأنفسنا) (المصدر السابق ص ١٦١) بهذه الكلمات الحارة افتتح الحداد حديثه عن الحجاب وهو يرفضه لأنه يقوم علي اتهام ضمني للمرأة بالفجور ويوضع عليها حماية لها من جريمة لم ترتكبها وإنما لعدم ثقتنا فيها نوحي إليها بأنها سوف ترتكبها وهو يري أن في هذا الاتهام إضعافاً للثقة في نفس المرأة ينعكس بالضرورة علي المنزل وعلي تربية الأطفال. ثم يذهب بعد ذلك في تعداد مساوئ الحجاب الأخرى (إن الحجاب قد كان أعظم حائل بين الرجل والمرأة في اختيار كل منهما للآخر عند إرادة الزواج وهما بذلك لا يمكن أن يحققا تقارب الميول بينهما والصفات اللازمة للنجاح في هذا الزواج) ويقول (إن الحجاب قد منع المرأة من التعلم والقدرة علي الاقتصاد المنزلي وإدارة شئون المعاش اليومي ويكفي أن نتصور عجزها عن الحساب من الواحد إلي العشرة) ويستمر في الحديث عن مساوئ عديدة للحجاب حتى يصل به إلي قضية صحة المرأة التي سبق بها عصره ومفكريه وفاق فيها حتى الباحثين المتأخرين إذ يقول (ولنضف إلي هذا كله أن انحباس المرأة في المنزل له التأثير العظيم في صحتها من حيث ضعف الهواء به وبطء تجدده والحرم أن فيه من الرياضة البدنية والنفسية الواجبة للقيام بأعبائه. فذلك ما أوهن قواها عن الحركة وزاد في بؤسها وضيق صدرها وجعلها تتعرض أكثر ما يكون لأخطار الحمل عند الولادة) (المصدر السابق راجع الصفحات ١٦١-١٦٦).
أما السفور فإن الحداد يعتبره ظاهرو وافدة علي المجتمع من أثر الحضارة الغربية ويري أنه آخذ في الزيادة رضي الناس أم لم يرضوا وهو لذلك يعتقد أن الاتجاه إلي تعليم المرأة وتربيتها يحقق الوقاية من الآثار السلبية للسفور فيقول (إن السفور آخذ في الازدياد بلا ريب سواء تذمرنا منه أم لم نتذمر وسواء اتجهنا لتعليم وتربية المرأة أو لم نتجه غير أن اتجاهنا هذا يخفف كثيراً من شر هذا التطور الساذج الخالي من أسباب الوقاية والذي أخذ يجرفنا فقوته الغالبة إلي الهاوية) (المصدر السابق ص ١٦٧).
وهو لا يرفض السفور بدعوي القائلين بأنه يؤدي إلي الفجور إذ أنه يري أسباباً أخري تؤدي إلي كل مظاهر الفساد في المجتمع ذلك أن (الفجور ليس أثراً يتولد عن الوجوه السافرة وإنما هو أثر من آثار العوامل النفسية التي ليس من المعتدي ولا من الحق أن نتجنب الحديث عنها عند كلامنا علي السفور فإذا كنا نريد حقيقة طهارة المرأة ونطلبها طلباً

صادقاً ومنتجاً فلنقاوم فجور الرجل) وهو هنا يؤسس قاعدة جوهرية من قواعد التربية الدينية السليمة التي تعتمد علي الحديث النبوي المشهور (عفواً تعف نساؤكم) ثم نراه يضيف إلي الأسباب الاجتماعية والتربوية سبباً اقتصادياً هاماً (للفجور سبب آخر غير هذه الأسباب أعم وأخطر منها: هو الفقر الذي أخذ يحيط بنا من كل جانب وخصوصاً آباء العائلات منا) (المصدر السابق ١٦٨).

ولا يفهم من موافقة الحداد علي السفور أنه يرضي بمظاهر التبرج التي تدعو إلي الإثارة وتسوق إلي الرذيلة وإنما هو يحترم السفور المرتبط بالزي المحتشم ويقول (نعم إننا إذا كنا نحترم السفور فغنما ذلك بقدر ما فيه من الحق واللياقة الأدبية. أما إذا تجاوز المصلحة التي تقضيه إلي العرض البارز في كشف الأطراف إلي نهايتها والوجه والرقبة والصدر والثديين مع تجميل مع تجميل هذه المواقع بالإصباغ والإعطار.. فقد انتهينا إلي إثارة الشهوة وحمل الأنظار علي الاهتمام والتتبع.. وكم كان هذا قاتلاً للشبان الأحياء بالعاطفة وذاهباً باستعدادهم للمستقبل) (المصدر السابق ص ١٦٩).

هـ- الحداد وتعليم المرأة:

لقد كانت تونس موطن الحداد في مطلع القرن مثلها مثل بقية البلاد العربية لم تنل المرأة حظاً من التعليم بل أن هنالك من يعارض تعليم المرأة بدعوي إبقائها في المنزل. وكغيره من رواد النهضة اتجه الحوار إلي الاهتمام بهذا الجانب الاجتماعي وركز علي المطالبة من اجل تعليم المرأة حتى ولو كنا نريد لها البقاء في البيت إذ أنها في رأيه تحتاج إلي العلم لتربية أبناء داخل المنزل. يقول الحداد (مازال أكثرنا إلي اليوم يؤيد جهل المرأة علي تعليمها رغماً مما في الجهل من التأثير علينا في أنفسنا وذرياتنا.. علي أن من هؤلاء من اعترف بضرورة تلقينها سوراً من آيات الكتاب وشيئاً من أحكام العبادات والفرائض الزوجية.. أما الذين يرون تعليمها التعليم كله حسب استعدادها كالرجل فهم يرون من الضروري أن تشترك في التعاون التام علي الحياة بما تستطيع أن تصل إليه لا أن نقصرها علي جزء منه لنطمس بذلك بصيرتها في غير المنزل.. علي أن هذا المنزل الذي نبتغيه لها هو متصل تمام الاتصال بالحياة العامة التي يستمد منها حياته وينجب أبناءه لخوض معتركها ومن واجب المرأة المربية لأولئك الأبناء أن تعرف كيف تعدهم لذلك) (المصدر السابق ص ١٧٥- ١٧٦).

والتعليم في رأي الحداد حق طبيعي يجب ألا تحرم منه المرأة وهو إنما يؤهلها للمشاركة المنتجة في المجتمع حسب مؤهلاتها الفطرية وهو يري في الإبقاء علي عدم التعليم اتجاها من الوصاية التي تقوم علي أنانية الرجل وهي عنده تعد من الظلم الوحشي فهو يقول (التعليم حاجة الإنسان الكبرى في الحياة ويجب أن يكون شائعاً بين جميع أفراده بقدر ما لهم من المواهب والاستعداد للانتفاع به.. ومن هنا لزم أن يتعاون الرجال والنساء جميعاً.. لا أن يبقي نصف الإنسان جاهلاً عاطلاً غبياً تحت إمرة وسيادة نصفه الآخر. ولئن أمكن للعصور الخالية بما فيها من خمول أن تتحمل هذه الحياة الهازلة بما فيها من خمول فإن العصور الحاضرة قد ألهبت نيار يقظتها الأرواح الهامدة وحركت جميع الأمم التي مازالت تحيا في أعماقها حب الحياة إلي الخروج بالمرأة إلي العرفان لتقوم بواجبها في عمل الحياة المنتج عبر الإنسانية جمعاء.. هذا هو التعليم.. الذي يجب أن يكون مبذولاً للمرأة كالرجل سواء وهو حقها الطبيعي الذي لا تحرره غير المواهب الفطرية واستعداد الإنسان. ومن الجهل والغبي والظلم الوحشي أن نمنع المرأة من وسائل ظهور مواهبها الفطرية بدعوي حقنا في تقرير مصيرها حسب إرادتنا وما إرادتنا إلا الشهوة الغالبة والأنانية الخبيثة) (المصدر السابق ص ١٨٠-١٨١).

و- الحداد والتربية:

يري الحداد أن العلم رغم أهميته لا يغني عن التربية ذلك لأنه وإن كان (للعلم الأثر البين في معرفة أصول التربية الفاضلة ومنهجها ولكنه بصفته علماً لا يتعدي حدود التصور. أما انطباع تلك الأصول في النفس حتى تصير خلقاً راسخاً فذلك عمل التربية الذي يبتدئ منذ النشأة بوضع الأمثلة الصالحة من قول وفعل) (المصدر السابق ١٨٦).

يري الحداد أن التربية القائمة عندنا الآن تربية خاطئة من أساسها وذلك لأنها تقوم علي عدم اعتبار المرأة وعدم إشعارها بكفاءتها ومسئوليتها. فنحن من باب التربية نفرض عليها المظاهر التي تدل علي عدم ثقتنا فيها كالحجاب. مع إننا في الحقيقة لا نخاف عليها ولا علي الفضيلة بصفة عامة وإنما خوفنا هو علي أنفسنا وما يلحق بنا إذا أساءت نساؤنا التصرف فنحن لا نغار علي الأخلاق والشرف بصفة عامة وإلا لما غضبنا من المرأة وسامحنا الرجل عند ارتكاب الفاحشة مع أنها لم تفعل هذا الفعل إلا مع رجل فمنطلقنا في التربية هو الأنانية من جهة وسوء النية وعدم الثقة من الجهة الأخرى وهذا يري الحوار أنها تربية فاشلة لا تؤهل المرأة أن تكون أماً صالحة للأجيال القادمة. لقول الحداد: (لا رجاء لنا في تربية المرأة تربية تسجل لنا النصر في الحياة ما لم يزل عن أعماقنا احتقارها واعتبارها خلقاً ناقصاً لا يقدر عن نفس أن يؤدي واجبه أو يتم حياته بغير الحجر عليه والرقابة الشديدة ورهنه بالطاعة تحت أوامر الرجل كما نعتبر ذلك في الحيوان وهذا ما أدي إلي خسران الأمة جميعها.. إننا نربي المرأة علي الشعور بانكسارها وذلها الآتيين من أنوثتها فتشعر هي بضرورة التجائها للرجل تعيش تحت جناحه يطعمها ويكسوها.. وهو مقابل ذلك يشترط عليها أن تحتجب عن الحياة حرصاً علي أنانيته فيها وخوفاً من أوهامه المتعاقبة.. ثم هو بعد هذا كله لا يعتقد في طهارتها إلا بقدر ما يشتد في مضايقتها.. كأنها عندما ترتكب ما ترتكب لا يكون ذلك مع أمثاله من الرجال او بإغرائهم وكيف يمكننا بعد هذه التربية السافلة أن نطلب منها أو نؤمن أن تكون زينة بيوتنا وأم رجال الغد وعوناً لنا علي الحياة) (المصدر السابق ص ١٨٧).

خلاصة الفصل

١. اهتم جميع رواد النهضة والإصلاح بتعليم المرأة علي اعتبار أنه من أهم الخطوات في سبيل تحقيق المساواة.

٢. يلاحظ أن هنالك تطوراً ملحوظاً داخل فكر الإصلاح نفسه، فيما يري الأوائل أمثال الأفغاني ومحمد عبده أن المرأة مساوية للرجل مع الإبقاء علي أحكام قررت عدم المساواة لقبول مبرراتها مثل القوامة، يري المتأخرون أمثال الطاهر الحداد أن المساواة تامة وأن الأحكام المخالفة لها يجب أن تتغير.

٣. كثير من آراء رواد النهضة تقوم علي الخطب المعممة وعدم مناقشة تفاصيل النصوص، مما يسهل علي المعترضين اعتبارها أفكاراً لا علاقة لها بالدين ومن ثم رفضها.

٤. يلاحظ أن الطاهر الحداد أكثر شمولاً وتقدماً من آراء من سبقوه من رواد النهضة، وذلك يرجع إلي الوقت المتأخر الذي عاش فيه ومدى تأثره بالثقافة الفرنسية التي فرضت علي الشعب التونسي في ذلك الوقت.

٥. على الرغم من نجاح الطاهر الحداد في تحديد الأحكام التي أضرت بالمرأة وعطلت المساواة ورفضه لها، إلا أنه لم يملك البديل عن هذه الأحكام من داخل الدين الإسلامي نفسه، مما يعرض بعض أفكاره للنقد باعتبارها شبيهة بأفكار نهضة المرأة التي تقوم علي أسس علمانية. ولعله من هذا المدخل وجد العلماء في تونس الفرصة في الهجوم علي أفكاره واتهامه بالخروج علي الدين وسحب شهادة الفقه عنه.

الفصل الخامس

حقوق المرأة في الفكر الجمهوري

مدخل:

الفكر الجمهوري هو عبارة عن الفكرة الإسلامية التي طرحها الأستاذ محمود محمد طه (١٩٠٩-١٩٨٥) في منتصف الأربعينيات حيث أسس الحزب الجمهوري عام ١٩٤٥ وكان هدف الحزب استقلال السودان عن الاستعمار البريطاني وإقامة حكومة وطنية تعتمد النظام الجمهوري في الحكم ومن هنا جاء اسم الحركة الجمهورية. ولقد كانت الدعوة إلي النظام الجمهوري دعوة متقدمة كثيراً في ذلك الوقت إذ أن كلاً من دولتي الحكم الثنائي وهي بريطانيا ومصر كانتا تحت نظام ملكي. ورغم قلة عدد أفراده إلا أن الحزب الجمهوري واجه الإنجليز مواجهة سافرة أدت إلي اعتقالات عديدة لأفراده ودخل بسببها الأستاذ محمود السجن أكثر من مرة.

ولدي خروجه من سجنه الأخير في أواخر الأربعينيات انعزل عن الناس في قريته وخلا للعبادة والتفكير والتأمل علي منهج التصوف وخرج من عزلته التي بدأت بعامين داخل السجن وثلاثة أعوام خارجه برؤية جديدة أعمق من مجرد العمل السياسي لإخراج المستعمر.ولقد كان له اجتهاده في فهم نصوص الدين وتفسيراته كتبها في كتبه بالإضافة إلي الندوات والمحاضرات التي قدمها في جميع أنحاء السودان وأعطي الفرصة الواسعة فيها للحوار حول هذه الأفكار الجديدة.

ولقد وجدت أفكاره إقبالاً وسط المثقفين والشباب المتطلع للتغيير كما وجدت معارضة شديدة من رجال الدين، والوعاظ وأئمة المساجد باعتبارها خروجاً علي معلوم الدين. وفي عام ١٩٦٨م رفع بعض الشيوخ ضده قضية حسبة وحكمت محكمة شرعية بردته عن الإسلام وتطليق زوجته المسلمة منه وقفل دور حزبه ومصادرة كتبه وحرقها ومطاردة أتباعه. ولقد أفتي مجمع البحوث بالأزهر ولجنة علماء مكة أيضاً بفتاوى مماثلة لكن كل ذلك لم يؤثر علي حركة الجمهوريين التي اتسعت وشملت كافة مدن السودان وكتبت ما يزيد علي المائة نوع من الكتب وزعت منها مئات الآلاف.

وحين أعلن نظام نميري القوانين الإسلامية في عام ١٩٨٣م عارضها الأستاذ محمود بشدة باعتبارها تزييفاً للإسلام وتضليلاً للشعب وحين تم اعتقاله وقدم للمحاكمة رفض التعاون مع المحكمة وأعلن من داخلها رفضه للقوانين والقضاة ومحاولة النظام السياسي إذلال الشعب السوداني فحكم عليه بالإعدام ونفذ الحكم في ١٩٨٥/١/١٨م وكان هذا الحدث هو بداية إنشاء التجمع الوطني الديمقراطي الذي صعد المعارضة الشعبية التي أطاحت بنظام نميري بعد حوالي سبعين يوماً.

نظرية تطوير التشريع الإسلامي

تعتمد فكرة الأستاذ محمود علي نظرية تطوير التشريع. فهو يري أن القرآن نزل علي مستويين: آيات الأصول وآيات الفروع. وهذه عنده أبرز مظاهر المثاني التي أشار إليها سبحانه وتعالي في قوله ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ**﴾ **[الزمر:٢٣]**. فالأصول هي الآيات المتعلقة بالتوحيد والمعاني الإنسانية السامية كالحرية والعدالة والمساواة. والفروع معان أدني من هذه تنزلت عنها مناسبة لطاقة المجتمع البشري في ذلك الوقت. ولقد وقع التفصيل في الماضي علي الفروع واعتمد عليها التطبيق وقامت عليها دولة الإسلام في المدينة في القرن السابع الميلادي. وذلك لمناسبتها لمستوي الناس في ذلك الزمان. أما الأصول فغنها لم تفصل ولم تطبق في الماضي وإنما ادخرت للبشرية في مقبل أيامها وهي الآن مناسبة لوقتنا الحاضر.

ولقد نسخت آيات الأصول في الماضي بآيات الفروع واستمر العمل بالفروع منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا وظلت الأصول منسوخة تقرأ في التلاوة ولا تطبق أحكامها.

لقد جاءت آيات الأصول (المنسوخة) بأرفع القيم الإنسانية فاحتوت علي الحرية والدعوة بالتي هي أحسن والمساواة بين الناس علي اختلافهم والمساواة بين النساء والرجال. بينما قامت آيات الفروع (الناسخة) علي تشريعات أدني حوت الجهاد بالسيف وأقرت نظام الرقيق ووضعت السلطة في يد رجل واحد هو خليفة المسلمين وفضلت الرجال على النساء في سائر الأحكام.

ولما كانت معظم آيات الأصول قد نزلت في مكة ومعظم آيات الفروع قد نزلت في المدينة فقد سمى الأستاذ محمود القرآن المكي قرآن الأصول وسمى القرآن المدني قرآن الفروع. غير أن هنالك تداخلاً بين القرآن الملكي والمدني أوجد آيات أصول مدنية وآيات فروع مكية وعكس القاعدة، سببه تدرج تطور المجتمع. فقد هاجر المؤمنون الأوائل إلى المدينة ونزل عليهم القرآن في أول عهدهم به بالمستوى الذي درج على مخاطبتهم به في مكة فجاءت بعض آيات السور المدنية الأولي في مستوى قرآن الأصول المكي. لهذا كان الأستاذ/ محمود يركز على أن الفرق بين القرآن المكي والمدني ليس هو زمان أو مكان النزول وإنما هو مستوى المخاطبين إذ على العموم نجد القرآن المكي قرآن مسئولية وحرية ونجد القرآن المدني على العموم قرآن وصاية يقرر وصاية المسلمين على غير المسلمين ويقرر وصاية الرجال على النساء.

وليس هنالك خلاف على وجود النسخ في القرآن. ولا على أن الآيات المدنية المتأخرة في الزمن نسخت الآيات المكية وبعض الآيات المدنية التي نزلت في أول العهد بالمدينة. ولكن الخلاف بين الأستاذ محمود وسائر علماء المسلمين في مفهوم النسخ نفسه. فهم يرون أن النسخ إلغاء تام للحكم المنسوخ وبصورة سرمدية. وهو يري أن هذا مستحيل لأنه لا يمكن أن يكون المستوى الأرفع في الدين منسوخاً بما هو دونه ثم يكون النسخ سرمدياً لا ينتهي. وهو يسألهم عن الحكمة في إنزال القرآن المكي إذا كان سيظل منسوخاً على الدوام. لهذا فهو يري أن النسخ إرجاء وليس إلغاء. فالآيات المنسوخة هي أصل الدين وهي إنما أرجئت إلى أن يجئ وقتها وتجئ الأمة القادرة على تطبيقها حين عجز عنها مجتمع القرن السابع الميلادي فنسخت في حقه وطبقت عليه آيات الفروع. يقول الأستاذ محمود فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت فهي مرجأة إلى أن يجئ حينها فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت ويكون لها الحكم وتصبح بذلك هي الآية المحكمة وتعتبر الآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن.. وهذا هو معني حكم الوقت. للقرن السابع آيات الفروع وللقرن العشرين آيات الأصول.. وهذه هي الحكمة وراء النسخ فليس النسخ إذن إلغاءً تاماً وإنما هو إرجاء بتحين الحين وبتوقت الوقت)(محمود محمد طه – الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة السادسة ص ٩-١٠).

والانتقال من آيات الفروع المدنية إلى آيات الأصول المكية هو ما أسماه الأستاذ محمود تطوير التشريع الإسلامي وهو عنده السبيل الوحيد لبعث الإسلام في حياة المسلمين من جديد. فأحكام الشريعة الإسلامية التي تقوم علي الفروع والتي كانت مناسبة لبشرية القرن السابع الميلادي وعليها قامت الدولة الإسلامية الأولي في المدينة لا يمكن أن تنهض بجل مشاكل القرن العشرين والقرون التالية وذلك للاختلاف الشاسع في مستوى تطور المجتمع وكبر طاقاته وحاجاته إذا ما قورن بمجتمع القرن السابع الميلادي.

ويسوق الأستاذ محمود مثالاً لاختلاف الشرائع بسبب اختلاف مستويات الأمم بأن تزويج الأخ من أخته قد كان شريعة إسلامية في عهد آدم عليه السلام ولكن حين جاء محمد صل الله عليه وسلم أصبح الحلال في تلك الشريعة حراماً وشمل التحريم ما هو أبعد من الأخت كالخالة والعمة وغيرها. وليس هنالك سبب لاختلاف الشريعتين إلا اختلاف مستوى المجتمع فإذا كان الاختلاف الشاسع بين الشريعتين سببه اختلاف مستويات الأمم وهو من غير أدني ريب كذلك فإن من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح بكل تفاصيلها للتطبيق في القرن العشرين ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع عن مستوى مجتمع القرن العشرين أمر لا يقبل المقارنة ولا يحتاج العارف أن يفصل فيه تفصيلاً وإنما هو يتحدث عن نفسه فيصح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين:

أما أن يكون الإسلام كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف قادراً علي استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين فيتولي توجيهه في مضمار التشريع وفي مضمار الأخلاق. وأما أن تكون قدرته قد نفدت وتوقفت عند حد تنظيم مجتمع القرن السابع والمجتمعات التي تلته مما هي مثله فيكون على بشرية القرن العشرين أن تخرج عنه وأن تلتمس حل مشاكلها في فلسفات أخريات. وهذا ما لا يقول به مسلم ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين لضرورة تطوير الشريعة. وهم يظنون أن مشاكل القرن العشرين يمكن أن يستوعبها وينهض بحلها نفس التشريع الذي استوعب ونهض بحل مشاكل القرن السابع وذلك جهل مفضوح. (محمود محمد طه- الرسالة الثانية ص ٨٢).

١- المساواة بين الرجال والنساء في الفكر الجمهوري:

يعتبر الأستاذ محمود أن الإسلام في جوهره يقوم على المساواة التامة بين الرجال والنساء. ودليله على ذلك أن الحساب يوم القيامة ينهض عليهما معاً على قدم المساواة فلا يسأل عن المرأة زوجها ولا أبوها ثم هي تعاقب على تفريطها في التكاليف التي كلف الرجل بمثلها. فإذا لم تكن مساوية للرجل عند الله لما سئلت مثله وحوسبت مثله وكلفت في الأساس بنفس التكاليف التي كلف بها الرجل ووقعت عليها نفس العقوبات في الدنيا والآخرة. يقول الأستاذ محمود (عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلاً في الإسلام والأصل المساواة التامة. ويلتمس ذلك في المسئولية الفردية أمام الله يوم الدين حيث تنصب موازين الأعمال. قال تعالي في ذلك ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى**﴾ وقال ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ ولكن الإسلام نزل حين نزل على قوم يدفنون البنت خوف العار الذي تجره عليهم إذا عجزوا عن حمايتها فسبيت أو فراراً من مؤنتها إذا أجدبت الأرض وضاق الرزق ومن هنا لم يكن المجتمع مستعداً ولا كانت المرأة مستعدة ليشرع الإسلام لحقوقها في مستوى ما يريد بها من الخير..) (المصدر السابق ص ١٥٣).

والمساواة في الفكر الجمهوري مدلول اجتماعي يترجم إلى حقوق في المجتمع وهى لذلك لا علاقة لها بالاختلاف البيولوجي بين المرأة والرجل. لهذا ينص الأستاذ محمود على الرجال الذين يمنعون الشبان من الوقوف للنساء في المركبات العامة بحجة أن النساء يطالبن بالمساواة فيجب أن يقفن كما يقف الرجال ويقول (هذا فهم خاطئ خطأ أساسياً فإن المساواة بين الرجال والنساء ليست مساواة الميزان والمسطرة. وإنما هي مساواة القيمة ومعني ذلك أن

المرأة في نفسها كإنسان وفي المجتمع كمواطنة ذات قيمة مساوية لقيمة الرجل في نفسه كإنسان وفي المجتمع كمواطن. وهذه المساواة تقوم وإن وقع الاختلاف في الخصائص النفسية والعضوية في بنية الرجال والنساء وهي تقوم وإن اختلفت الوظيفة الاجتماعية وميدان الخدمة للمجتمع) (محمود محمد طه – تطوير شريعة الأحوال الشخصية ص ٥٣).

٢- القوامة في الفكر الجمهوري:

يري الأستاذ محمود أن القوامة وضع مرحلي اقتضاه قصور المرأة وقصور المجتمع (وحين كانت الأمة قاصرة وكان النبي وصياً على الرجال فإن الرجال بدورهم وعلى قصورهم قد جعلوا أوصياء على النساء وذلك لمكان قصورهن الكبير الذي ورثنه من العهد الجاهلي (المصدر السابق ص ٤٥)، ولهذا جاءت القوامة مشروطة بالإنفاق والفضيلة: ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِم**﴾ وهو لا يرى أن هذه الفضيلة قيمة مطلقة لصالح الرجال وإنما يراها قيمة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات. ففي المجتمع الماضي الذي نزلت فيه الآية كانت الفضيلة في قوة العضل وشدة البأس ولذلك كان للرجل القيمة الزائدة لأنه يملك هذه الخصائص. فإذا تطور المجتمع وجاء الوقت الذي تحولت فيه القيمة من القوة إلى العقل والخلق وحل القانون محل القوة البدنية فإن الرجل يكون قد جرد بالتطور من القيمة الزائدة التي كان يتمتع بها في الماضي ونال بسببها حق القوامة على المرأة. وهكذا تسقط القوامة بسقوط شروطها لأن تغير القيمة للقانون أيضاً يعطي المرأة الحق في الخروج وفي التعليم وفي العمل حيث تنفق على نفسها وتملك بذلك السيادة على مصيرها.

يقول الأستاذ محمود في شرح هذه المعاني ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ قوله ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾.. يعني أوصياء عليهم لهم عليهن حق الطاعة.. السبب؟ ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ والفضيلة ههنا هي في المكان الأول فضيلة جسدية: هي قوة الساعد وقوة الاحتمال والمقدرة على الانتصار في مآزق الحروب أو مفاتن كسب العيش فإن الفضائل تختلف اختلافاً كبيراً من مجتمع لآخر فما هو فضيلة في مجتمع بعينه قد لا يكون فضيلة في مجتمع آخر. فإنك أنت اليوم في مدينة أم درمان حيث حكومة القانون قائمة وحيث رجال الأمن ساهرون فليس من الفضيلة أن تسير في الشوارع وأنت تحمل سلاحاً. ثم إن صنيعك هذا الذي اعتبر فضيلة في أم درمان لا يعتبر فضيلة في بادية الكبابيش أو في جبال البحر الأحمر أو في أحراش الجنوب وإنما تكون الفضيلة في هذه المواطن أن تسير وأنت تحمل من السلاح ما تردع به من عسى تحدثه نفسه بالتعرض لك بالمكروه.. هذا هو اختلاف الفضيلة عن مجتمع المدينة مثلاً ومجتمع الغابة وعلى نحو من هذا الأساس تقاس الفضيلة في قوله ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾، وبسبيل من هذا تجئ المقدرة علي كسب الأرزاق وإحراز الأموال ومن ثم ﴿**وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ فكأن المرأة لمكان ضعفها الجسدي وضعفها الوظيفي في معترك الفضيلة فيه أغلب الأحيان لقوة الساعد ولفرصة الخلو من الموانع التي تعوق الكدح والسعي قد أصبحت إلى من يغذوها ومن يحميها ومن ثم فقد اضطرت فدفعت قسطاً كبيراً من حريتها ثمناً تحرز به حمايتها وغذاءها يتضح من هذا الاستقراء اليسير أن قانون الإنسان كلما اقترب من قانون الغابة تصبح المرأة مستغنية عن حماية الرجل. فلا تكون مضطرة من أجل الحماية أن تنزل عن قسط كبير جداً من حقها كثمن لها. ذلك بأن الحماية – حماية الرجل وحماية المرأة- ستحال على القانون كما رأينا في المثل الذي ضربناه. ويومئذ تنتقل الفضيلة من قوة العضل إلى قوة العقل وقوة الخلق ولن يكره حظ المرأة في هذا الميدان حظاً منقوصاً وإنما هي فيه مؤهلة لتبز كثيراً من الرجال. وما يقال عن الحماية يقال عن النفقة التي هي سبب القوامة الثاني ﴿**وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ فإنه في المجتمع الذي تكون فيه الفضيلة لقوة العقل وقوة الخلق تتيسر المكاسب للضعاف كما تتيسر

للأقوياء أو تكاد وفي القرآن آية عتيدة هي أس الرجاء لمستقبل المرأة ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (المصدر السابق ص ٤٦-٤٧) ويختلف الأستاذ محمود مع جميع المفكرين الإسلاميين في فهم الآية السابقة وخاصة قوله تعالي ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ فبينما يتفق جميعهم القدامى والمحدثون على أن المقصود بالدرجة هي القوامة المشار إليها في آية ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ والتي بموجبها أعطى الرجال حقوقاً زائدة على النساء يرى الأستاذ محمود أن هذه الدرجة لا علاقة لها بالقانون وغنما هي في مجال الأخلاق وهى لا تعني أن مطلق رجل أفضل من مطلق امرأة لأن المرأة المسلمة أفضل من الرجل الكافر والمرأة التقية أفضل من الرجل الفاجر وهكذا.

(والدرجة في مجال الأخلاق لجنس الرجال على جنس النساء إنما جاءت من أصل الخلقة حيث أن على قمة هرم الكمال البشري رجل الحقيقة المحمدية- ولما كان النبي صل الله عليه وسلم من جنس الرجال فإن درجته هي الدرجة المشار إليها في قوله تعالي ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ ذلك أنه فيما دون كماله يتفاوت الرجال والنساء حسب تقواهم اقرأ قوله تعالي ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الإخوان الجمهوريين) عام المرأة العالمي ١٩٧٥م ص ٢،٣).

٣- معالجة قضية تعدد الزوجات:

يرى الفقهاء والمفكرون الإسلاميون القدامى أن التعدد مباح ويراه بعضهم مطلوباً كما أوضحنا في الفصل الثاني وهم في ذلك لا يرون أن الآية التي طالبت بالعدل تمنع أو تقيد التعدد لأن العدل عندهم يقوم على القسمة الظاهرية بين الزوجات وهى أمر ممكن. والمخالفون لهذا الرأي من المفكرين المحدثين يؤيدون عدم التعدد استناداً إلى صعوبة العدل دون النظر الدقيق في صحة السابقين.

أما الأستاذ محمود فقد عالج القضية بصورة شاملة حين تناول مفهوم العدل نفسه واختلافه بين المجتمع الماضي والمجتمع الحاضر. فالآية قيدت إباحة التعدد بالعدل ولما كانت المرأة في الماضي قاصرة عن شأو الرجل فإن العدل في حقها يقوم بمجرد التساوي في القسمة الظاهرية للأشياء وإن كان قلبه يميل لسواها. أما بالنسبة للمرأة المعاصرة المؤهلة للمساواة التامة مع الرجل فإن العدل لا يقوم بالقسمة الظاهرية وإنما يشمل حتى ميل القلب لأنها كفؤ للرجل فيجب أن يعاملها بالتساوي معه وفي هذا المستوى فإن التعدد لا يمكن لأن ميل القلب لا يتم بالقسط إلا مع الواحدة وهذا التطور الذي حدث للمرأة وللمجتمع هو الذي أتى بزواج الواحدة وألغى التعدد. يقول الأستاذ محمود (نزل من مستوى العدل الذي هو مطلب الدين والذي لم يكن وقته بالنسبة للمجتمع وبالنسبة للفرد من رجل وامرأة قد حان يومئذ إلى مستوى العدل في الشريعة فأعقب قوله ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ بقوله ﴿**فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾ وبذلك أصبح معنى العدل هنا يقتصر على العدل المادي. ولا يتناول ميل القلوب ولولا هذا التجاوز لما أصبح تشريع التعدد ممكناً وهو في واقع الأمر تشريع ضرورة وبخاصة في تلك الفترة من حياة المجتمع المؤمن. وكانت المرأة متخلفة كثيراً ولم تكن في مستوى المساواة مع الرجل. فجاء تقييد العدل في حقها عدلاً فيه لها خدمة ولمجتمعها خدمة. ويعتبر تشريع التعدد تشريع فترة انتقال إلى فجر المساواة التامة بين الرجال والنساء ويومها يصبح العدل في حقها يشمل العدل في ميل القلوب وهو المعني بقوله تعالي ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ يجئ يومئذ القيد من قبل قوله ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ وهكذا يشرع في تحريم التعدد إلا لدى ضرورات بعينها تلجأ إليه وينص عليها القانون ويستأمر فيها الطرف المضرور بها) (محمود محمد طه – الرسالة الثانية من الإسلام ص ١٥٥-١٥٦).

وعبارة (ويستأمر فيها الطرف المضرور بها) تشير إلى ضرورة استئذان الزوجة في الزواج عليها إذا حدثت الضرورات التي تلجئ زوجها للتعدد وهذه الضرورات محددة بأن تكون عقيماً وهو يريد الذرية أو تكون مريضة مرضاً لا يرجى شفاؤه يمنعها من القيام بواجباتها الزوجية. في هذه الحالة تستأذن فإن قبلت يمكن أن يتزوج وتظل هي معه وإذا رفضت يقع الطلاق بينهما (راجع الإخوان الجمهوريين – خطوة نحو الزواج في الإسلام).

٤- التناقض بين شهادة المرأة وواقع المجتمع:

إن التطور الذي حدث في المجتمع المعاصر والذي دفع بالمرأة للتعليم والعمل والمشاركة في كافة ضروب الحياة أبرز تناقضاً واضحاً بين الشريعة وبين الواقع المعاش. ولعل من أبرز الأمثلة ما ساقه الأستاذ محمود محمد طه في قوله (لدينا اليوم في الخرطوم قاضية شرعية تخرجت في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم وهذا يعني أنها تمارس أو من حقها أن تمارس حقها في تطبيق الشريعة الإسلامية على المتحاكمين إليها على قدم المساواة مع زميلها الذي تخرج معها ولكن هذه الشريعة تقول إن شهادة هذه القاضية إنما هي على النصف من شهادة زميلها هذا.. أكثر من هذا فإن شهادتها إنما هي على النصف من شهادة رجل الشارع.. فهل هذا قول سليم؟؟"

لعمري إن الخلل ليس في الدين ولكنه في العقول التي لا يحركها مثل هذا التناقض لتدرك أن في الأمر سراً.. هذا السر هو ببساطة شديدة أن شريعتنا السلفية مرحلية وإنها لا تستقيم مع قامة الحياة المعاصرة وأنها لتستطيع استيعاب هذه الحياة وتوجه طاقتها الكبيرة لابد لها من أن تتفق وتتطور وترتفع من فروع القرآن إلى أصوله هذا ما تعطيه بداهة العقول وحكمة الدين) (المصدر السابق ٤٨/٤٩).

فإذا كانت آية الشهادة المنقوصة ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ تمثل فروع القرآن فإن آية الأصول المقابلة لها والتي يرى الأستاذ أن يتطور الحكم نحوها هي قوله تعالي ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ وهي تعني أن للنساء من الحقوق مثل ما عليهن من الواجبات فإذا نهضت المرأة بالتعليم والتطور بأداء واجب القاضي فإن لها بموجب هذه الآية الحق في أن تكون شاهدة مساوية في شهادتها للرجل. وأنه ليس أقوى منها ذاكرة. بدليل أن الامتحانات هي اختبار في التذكر تنجح فيها الفتيات مثل الفتيان مما يجعل حجة نصف الشهادة ﴿**تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ غير قائمة اليوم رغم أنها كانت قائمة في العهد الأول وهذا معنى مرحلية الأحكام التي أشار إليها الأستاذ محمود في النص أعلاه.

٥- الحجاب ليس أصلاً في الإسلام:

والحجاب أيضاً عند الجمهوريين حكم مرحلي وهو قد استنفد مرحلته ولم يعد صالحاً اليوم والسبب في ذلك أنه مرتبط بالعصيان على المرأة فكأنه ضرب من ضروب القيد يمليه الاتهام قبل أن تقع المرأة في الخطيئة. وهو لهذا لا يناسب المرأة العاقلة المسئولة المربية. كما يرفض الجمهوريون الحجاب يرفضون التبرج وسوء السلوك ويدعون إلى الزي المحتشم المعتدل (فالتي تغطي جسدها بالثياب كأنما توافق المتهمين لها بأن جسدها هو أهم ما لديها وهى لا تستطيع أن تمتنع عن الخطيئة إلا بإخفائه عن الرجال والتي تخرج متبرجة كاشفة لجسدها تعتبر أيضاً أن جسدها هو أهم ما لديها وبه وحده قيمتها فهى تزينه وتفضحه للطامعين فيه وهى لا تدري أن في ذلك إذلالها وليست كرامتها ذلك أن قيمة المرأة في عقلها وخلقها لا في جسدها..) (الإخوان الجمهوريين – الزي عنوان عقل المرأة وخلقها ص ١٢/١١).

يقول الأستاذ محمود (الحجاب ليس أصلاً في الإسلام والأصل في الإسلام السفور لأن مراد الإسلام العفة وهو يريدها عفة تقوم في صدور النساء والرجال لا عفة مضروبة بالباب المقفول والثوب المسدول ولكن ليس إلى هذه العفة

الغالية من سبيل إلا عن طريق التربية والتقويم. وهذه تحتاج إلى فترة انتقال لا تتحقق أثناءها العفة إلا عن طريق الحجاب وكذلك شرع الحجاب.. والسفور في الإسلام أصل لأنه حرية. وقد أسلفت القول بأنه في الإسلام الأصل في كل إنسان أنه حر إلى أن يسئ التصرف في الحرية فتصادر حريته بقانون دستوري. أقرأ في حكمة الحجاب قوله تعالي ﴿**واللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**﴾ إذا توفرت الأدلة على اعوجاج سلوكها بما لا يرقى إلى الحد الذي تصادر حريتها بحرمانها من حقها في حرية السفور وتحبس في المنزل ﴿**حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ**﴾ إن لم يبن من إحداهن أنها قد انتفعت بالعقوبة وأنها استقامت مما يجعلها مرجوة لحسن التصرف في السفور فالحجاب عقوبة حكيمة على سوء التصرف في حرية السفور. هذا في الأصل الإسلامي ولكن في التشريع الحاضر يمثل مصادرة مستمرة لحرية السفور لأن الشارع أراد به إلى سد الذريعة حماية للعصر من مسئولية باهظة" (الرسالة الثانية من الإسلام ١٦٠-١٦١).

وفي اتجاه الدعوة إلى التمييز بين السفور والتبرج تجئ وصية الأستاذ محمود للنساء (أسفرن ولا تبرجن. فإن التبرج دليل على خفة العقل ورقة الدين وسوء الخلق ولا تستحق المتبرجة أ تتمتع بحرية السفور..) (المصدر السابق ص ٩٣).

وبنفس المستوى فإن، الاختلاط حق لأنه حرية وإن منعته الشريعة في الماضي من باب الوصاية (المجتمع المنعزل رجاله عن نسائه ليس أصلاً في الإسلام وما يقال عن السفور يقال عن الاختلاط فإن الأصل في الإسلام المجتمع المختلط من الرجال والنساء ثم هو مجتمع سليم من عيوب السلوك التي أبقت بها المجتمعات المختلطة الحاضرة (المصدر السابق ١٦١).

٦- الزواج في الفكر الجمهوري:

يميز الأستاذ محمود بين مستويين من الزواج: الزواج في الأصول والزواج في الفروع. (فأما في شريعة الفروع فالزواج عقد بين طرفين غير متكافئين يملك فيه الطرف الراجح حقوقاً أكثر مما يملك الطرف المرجوح والسبب في رجحان حقوق الطرف الراجح إنما هو رجاحة عقله ودينه ومن ثم كثرة واجباته فالعلاقة فيه بين الرجل والمرأة ليست علاقة تكافؤ ولا هي علاقة تسلط وإنما هي علاقة رشيد جعل وصيا على قاصر وطلب منه أن يعينه على الرشد.. والغرض من هذا العقد هو تنظيم الغريزة (الجنسية) لمصلحة الأفراد الرجل والمرأة – لمصلحة الجماعة فأما مصلحة الأفراد فبإعفاف النفس وصون الأخلاق ثم إن به الحب ينمو والطمأنينة تتوثق والراحة النفسية تتوفر. وإما لمصلحة الجماعة وحفظ الأفراد هنا غير غائب- فبحفظ النوع وقيام الأسرة التي هي الدعامة الأولي للمجتمع) (محمود محمد طه – تطور شريعة الأحوال الشخصية ص ٧٠).

هذا هو الزواج في شريعة الفروع وهو ما يحدث بين المسلمين اليوم ولا تخرج عنه زيجات أكثر النساء تحرراً ودعوة للمساواة مع أن الحقوق فيه غير متساوية لأنه يعتمد على شريعة الفروع (وشريعة الفروع شريعة مرحلية الحكمة منها نقلة المجتمع المتخلف الذي نزلت عليه ليتقدم حتى يستحق شريعة الأصول.. والحركة منها نحو شريعة الأصول حين يحين حينها هو الذي نسميه تطوير التشريع الإسلامي) (المصدر السابق ص ٦٨).

أما الزواج في شريعة الأصول فإنه (يقوم على الكفاءة بين الرجل والمرأة ويمكن تعريف الزواج هنا بأنه شركة بين شريكين متكافئين ومتساويين في الحقوق والواجبات لا يعد فيه وصاية من الرجل على المرأة ولا من المرأة على الرجل فليس هناك وصاية على أيهما فيه إلا وصاية يفرضها القانون على كليهما القانون الدستوري. هما يملكان الدخول في هذه الشراكة بالأصالة عن نفسيهما ويملكان اختيارهما ولهما الحق (المتساوي) في الخروج منها فيمارس حق الطلاق في سعة أفق وطيبة نفس.. في هذا الزواج ليس هنالك ولي ولا مهر وليس فيه تعدد زوجات والطلاق فيه حق من

حقوق المرأة كما هو حق من حقوق الرجل ودخل الأسرة يملكه الشريكان حتى حين يكون عمل المرأة قد استغرق (البيت) فليست النفقة هذه من الرجل على المرأة..) (المصدر السابق ص ٦٨).

والسبب في أن الزواج في الأول يتجاوز الولي هو أن المرأة الرشيدة ولية أمر نفسها حين تباشر عقد قرانها وحدها دون وكالة رجل آخر حتى لو كان والدها. أما عدم وجود المهر في زواج الأصول فإنه يلتمس (في كون المهر يمثل ثمن شراء المرأة من كانت إنما تزوج عن طريق من ثلاثة طرق إما أن تسبى أو تختطف أو تشترى فهو بذلك من مخلفات عهد هوانها على الناس وما ينبغي له أن يدخل معها عهد كرامتها التي أعدها لها الإسلام حيث تدخل أصوله طور التطبيق) (محمود محمد طه – الرسالة الثانية ص ١٥٥-١٥٦).

٧- الفكر الجمهوري وعمل المرأة:

يرى الأستاذ محمود أن مفهوم المساواة في العمل بين المرأة والرجل والذي تطرق إلى الحضارة الغربية اليوم مفهوم خاطئ. وهو قد نشأ في الغرب نتيجة الصراع بين أباب العمل والعمال الذين كان من بنيهم العاملات من النساء. وحين انتصرت النقابات للعمال تحقق مفهوم الأجر المتساوي للعمل المتساوي. وهذا دون شك إنجاز كبير في مجال العمل ولكنه انحرف بقضية المرأة عن مسارها الحقيقي حيث علق آمالها في التحرر والمساواة بالإنجاز في المجال الاقتصادي وجعلها في هذه الدول تسابق الرجل في كافة الأعمال الأمر الذي أثر على نفسها وأسرتها وهذا لا يؤدي إلى المساواة الحقيقية ولا إلى كمال المرأة نفسها. يقول الأستاذ محمود (معلوم ومقدر أن شعار الإنتاج الطبيعي أن الأجر المتساوي لا يكون إلا للعمل المتساوي. ومن هنا ومن وقت بعيد بدأ مفهوم المساواة الخاطئ يجد طريقه للأذهان. ولم تغير الاشتراكية التي جاءت بالثورة السوفيتية في هذا المفهوم الخاطئ بل مدت له وعمقته. ولا غرو في ذلك!!. فإن القاعدة المشتركة بين الرأسمالية والاشتراكية والماركسية إنما هي النظرة المادية واليوم فإنه في الدول الاشتراكية لا تعرف للمرأة كرامة إلا أن كانت مستقلة اقتصادياً وهذا يعني عندهم أن تكون امرأة عاملة في ميادين الإنتاج التقليدية وفي الحركة الشيوعية وكلها تظهر حركة المرأة وكأنها قضية عمل وإنتاج.. فاتجهت المرأة اتجاه الرجال حتى استرجلت أو كادت. وهذا عندنا أمر طبيعي ما دامت الدولة لا تدخل في تقييمها الاقتصادي عمل المرأة في المنزل. فالمرأة السوية التي تتجه إلى ممارسة وظيفتها الأساسية في إنجاب الأطفال وتكوين الأسر ورعاية شئونها في بيوت سعيدة إنما تقوم بذلك على حساب راحتها وصحتها ذلك بأن الدولة لا تعتبر هذا العمل إنتاجاً يقاس إلى إنتاج أدوات الاستهلاك. فهي مطلوب منها أساساً أن تؤدي ساعات عملها كما يؤديها زوجها ثم إذا هما رجعا إلى المنزل يكون من حظ زوجها أن يرتاح ويكون من حظها هي أن تواصل العمل فيما يحتاج إليه منزلهما المشترك من خدمة ضرورية ومن عناية بالأطفال. ومثل هذا الشقاء تكون له نتيجة نفسية واحدة محتمة هى الرغبة عن كثرة إنجاب الأطفال وهذا الميل النفسي يترك أثراً عضوياً هو انخفاض الخصوبة. فإذا ما دخلت هذه النظرة التقييمية الجديدة فإن الإنسان سيكون سيد الآلة وليس خادمها وستكون المرأة المنتجة وفي القمة هي المرأة التي تنجب الأطفال وتعني بهم كما وكيفا.. وهي من ثم تستحق من المجتمع المكافأة الأدبية والمادية التي بها تتحقق وتتوكد كرامتها) (محمود محمد طه – تطور شريعة الأحوال الشخصية ص ٥٤-٥٥).

والشعار الذي يرفعه بض دعاة التخلف وهو (المرأة مكانها البيت) يرى فيه الأستاذ محمود كلمة حق إذا أخذ في وجهته السليمة ويقول (كثيراً ما نسمع الناس يقولون: المرأة مكانها البيت وهى قولة حق أريد بها باطل هم يريدون لها إلى الحجاب وعدم السماح للمرأة أن تخرج لا للعمل ولا للنزهة. والحق في هذه العبارة أنه يجب أن نتعاون رجالاً ونساء على إعادة تكوين البيت ليكون مكاناً للسعادة والحب ورضا النفس يجد فيه الرجل والمرأة والأطفال دفء الحب وبرد السلام ويجب أن تكون المرأة فيه الملكة لا الخادمة فهي المنجبة للأطفال والمشرفة على الأطفال. ليكونوا

نماذج عالية في الخلق والذكاء والكفاية الذاتية وهى فوق ذلك كله وقبل ذلك كله مرفأ الأمان لزوجها يستظل بظلها ويجد في حبها وفهمها ما يقوي به على حسن خدمة الجماعة.. إذا ما عرفنا للبيت هذا المقام فإن قولنا (المرأة مكانها البيت) سيلقي علينا واجب تعليم الفتيات في أعلى مراحل التعليم وإعدادهن عقلياً وخلقياً ونفسياً وجسدياً إلى المستوى الذي يرفع عليهن الوصاية ويجعلهن مسئولات مسئولية تامة أمام القانون كمسئولية شقائقهن الرجال..) (المصدر السابق ص ٥٦-٥٧).

ومع ذلك فإن الفكر الجمهوري يري نفعاً كبيراً للمرأة في عملها خارج المنزل فيقول (ويستقيم مع إعادة تقييمنا للمنزل أن المرأة قد تعمل خارج المنزل إذا كانت تستطيع التوفيق بين العمل وإدارة المنزل. (ولكن على التحقيق لن تعمل في الأعمال الشاقة العنيفة التي يجب أن ينفرد بها الرجال) ذلك بأن بالعمل ينضبط الفكر ويتعمق. وتنضج الشخصية هذا إلى عديد من القيم التي تكسبها ممارسة العمل للمرأة مما تحتاجه في خدمة مجتمعها وبيتها وأطفالها ومما تحتاجه في تحرير مواهبها التي بها ارتقاؤها وكمالها الذاتي. هذا وللمرأة ميادين عمل قد خلقت وهى مهيئة لها أكثر من غيرها. فينبغي إعدادها لها مهنياً وفنياً كميادين التعليم في جميع مستوياته والطب وطب الأطفال والنساء بصورة خاصة وكالتمريض والقانون تولي القضاء وبخاصة في محاكم إصلاح الأحداث. فإن المجتمع قد يجد خدمة أفضل حين تتولى المرأة هذه الميادين إذا ما قورنت بالرجل) (المصدر السابق ٥٧).

كيف تحقق المرأة المساواة؟

يرى الأستاذ محمود محمد طه أن على المرأة مسئولية يجب أن تنهض بها من أجل تحقيق المساواة ذلك أن المساواة لا يمكن أن تمنح وإنما هي حق يجب أن ينتزع ولابد للمرأة أن تؤهل نفسها بالفهم الذي يدعم حقوقها وترفض محاولات فرض الوصاية عليها باسم الدين. وفي دعوته المرأة للثورة على المفاهيم البالية باعتبارها أولى الخطوات في طريق تحقيق المساواة يقول الأستاذ محمود ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ**﴾ يعني لهن من الحقوق مثل الذي عليهن من الواجبات فإذا كانت الواجبات التي عليها وتنهض بها مساوية للواجبات التي على الرجال وينهضون بها فقد أصبح لهن من الحق مالهم لا وكس ولا شطط. أحب لبناتنا أن يعلمن هذا وأن يجدن فهمه وألا يزددن في وصف قصور شريعة القرن السابع (وبخاصة في أمر الأسرة) عن شأو القرن العشرين وليكن واضحاً في أذهانهن أنهن حين يفعلن ذلك لا ينسبن الظلم ولا القصور إلى الله تعالي الله عن ذلك وإنما ينسبه (لرجال الدين) الذين يطيب لهم أن يتحدثوا باسم الله وهم لا يكادون يفهمون عنه شيئاً وإنما يتحدثون فيما لا يعلمون حين يريدون للناس أن يعتقدوا أن كلمة الإسلام الأخيرة في أمر التشريع قد قيلت في القرن السابع..) (المصدر السابق ص ٥).

وبالإضافة للتسلح بالفكر الذي يكنها من أن تكون قادرة للرد على الفقهاء. يجب أن تعمل المرأة عملاً كبيراً في جانب الأخلاق واستقامة السلوك. ففي وصيته للنساء يقول "اعملي أن الغيرة الجنسية هي من أكبر أسباب تسلط الرجال على النساء. وستظل غيرة الرجال على النساء قائمة. ومن الخير أن تظل قائمة لأنها هي صمام العفة وضمانها والعفة أعظم مزايا النساء على الإطلاق".

وما جعلت قوامة الرجل على المرأة إلا من أجلها في المكان الأول. فكن عفيفات صفيات لكن القوامة على أنفسكن. اعلمن أن جمالكن في المكان الأول ليس في جمال أجسامكن وإنما هو في كمال عقولكن وخلقكن ودينكن فكن عوالات على هذه وليطالع هذه الكمالات منكن من تلقين من الرجال من الوهلة الأولى للقائكن بهم. اعلمن أن كرامة إحداكن بيدها. فإن هانت عليها كرامتها فلن تجد مكرماً لا من الزوج ولا من الأخ ولا من الأب..) (المصدر السابق ٩٣-٩٤).

خلاصة الفصل

١. يحقق الفكر الجمهوري المساواة التامة بين النساء والرجال وهو بذلك يتفق تماماً مع كافة مواثيق حقوق الإنسان واتفاقيات حقوق المرأة.

٢. يختلف الفكر الجمهوري عن اجتهادات المحدثين ودعاة الإصلاح في أنه نفذ إلى أصل المشكلة وهو النص، وقدم الفهم الذي به يتم تجاوز نص اعتماداً على روح الدين وحاجة العصر، في حين أن كثيراً من المفكرين المتقدمين دعوا إلى روح العصر دون أن يكون لهم سند من الدين.

٣. انحسار الفكرة الجمهورية في السودان قلل من انتشار هذه الاجتهادات الجريئة التي كان الأجدر أن تذاع على كافة المستويات.

٤. لم نتعرض لرأي الفكر الجمهوري في المساواة في الميراث، لأنها أساساً ترفض الميراث باعتباره من مظاهر الرأسمالية وأنه لا أساس له في أصل الدين، وكذلك المساواة في الحقوق السياسية لأن الفكرة كلها تنص على المساواة التامة بين المرأة والرجل في كافة الحقوق السياسية وهى في هذا أيضاً تتفق مع كافة مواثيق الأمم المتحدة وحقوق الإنسان واتفاقيات المرأة.

خاتمة

إن التطور الذي حدث في جميع أوجه الحياة في مختلف أنحاء العالم أعطى بعداً جديداً بالنظر إلى وضع المرأة في المجتمع ولعل حقوق المرأة في مواثيق حقوق الإنسان إنما جاءت نتيجة صراع طويل وكفاح مرير خاضته المرأة في شتى المجالات حتى أثبتت أنها إنما تنهض بنفس الواجبات التي ينهض بها الرجل.

ولم تكن المجتمعات العربية الإسلامية بمعزل عن هذا التأثير فاستجاب المفكرون الأفذاذ لهذا التحدي ونظروا في تراث أممهم ومعتقداتها وأعاد بعضهم قراءة القرآن في تفكير وتأمل لواقع الحياة ولما وصل إليه فكر الأوائل فخرجوا باجتهادات تتفاوت في درجتها لكنها ترمي جميعاً إلى إعطاء المرأة حقوقاً جديدة لم يكن الفكر الماضي قد أعطاها لها. هذا في حين أن دعاة التمسك بالقديم والإصرار على تقليد السلف ظلوا وهم يعيشون في دول حديثة ويأخذون بكل أسباب التطور في حياتهم الحاضرة يحاولون أن يشرعوا للمرأة نفس الأحكام التي كانت سائدة في شعوبهم قبل عشرات القرون. هذا التباين خلق صراعاً فكرياً محتدماً في مجتمعاتنا الشرقية لم تكن حركات نهضة المرأة التي تقودها رائدات النساء غائبة عنه بل كانت محور تفاعله وتصاعده في شتى المجالات.

وبين الأفكار الدينية الداعية للقديم وأفكار الرواد التي شعرت بالواقع الجديد وسعت إلى الاجتهاد يقع فكر الحركات الإسلامية ذات الطابع السياسي، إذ هي تنتمي فكرياً إلى الفكر السلفي القديم ولكنها لغرض السياسة تحتاج إلى الاعتراف بالكثير من إنجازات الحضارة ومشاركة المرأة. فلم يكن أمامها سوى محاولة لتقديم الأطروحات القديمة في صياغات تبريرية جديدة، علها بذلك ترضي قطاع النساء الكبير والفعال في المعترك السياسي ثم هي في نفس الوقت تحافظ على الفهم الديني التقليدي الذي يعتقد قادتها أنه السبيل الوحيد إلى الخلاص من منطلق عقائدي.

وحتى تتضح كافة هذه الأبعاد بسطت الدراسة وجهة النظر الدينية السلفية التقليدية المعارضة لحقوق المرأة كخلفية ضرورية لتحليل الآراء الأخرى التي انطلقت بصورة أو بأخرى من هذه القاعدة. بالإضافة إلى ذلك فإن، وجهة النظر السلفية وإن بات بريقها يخفت إلا أنها ما زالت تجد تأييداً كبيراً من علماء معاصرين كما ضربنا المثل في الدراسة بفقهاء السعودية.

غير أن الدراسة في الأساس حددت إضافتها في طرح الأفكار الدينية التي أعطت المرأة حقوقاً واسعة مثل ما عرف بأقطاب الإصلاح التي بدأها الإمام جمال الدين الأفغاني ثم طورها تلميذه الشيخ محمد عبده وبلغت مداها على يد المفكر التونسي الأستاذ طاهر الحداد.

أما فكر التيارات الإسلامية الحديثة وبخاصة الإخوان المسلمين فقد ركزت عليه الدراسة باعتبار أثره على الشباب. إذ يقدم نفسه لهم على أساس أنه البديل الطبيعي للفكر الإسلامي السلفي الذي لم يعد صالحاً وأنه الوريث الشرعي لكافة اجتهادات الفقهاء الأوائل.

اتجهت الدراسة إلى إظهار ما طرأ على هذا الفكر نفسه من تطور بين المؤسسين الأوائل أمثال حسن البنا والمفكرين المتأخرين الذين يتبنون الآن أطروحات تخالفه تماماً. كما لاحظنا غلبة التيارات التي تميل للحداثة في هذا الفكر ومدى تأثرها بالفكر الإنساني عموماً. ومع ذلك هنالك تيار داخل حركة الإخوان المسلمين مازال ينادي بالرؤى القديمة دون أي تغيير. وقد برزت الدراسة محاولات بعض المفكرين الإسلاميين إلى التعميم والتهرب من مواجهة الإشكاليات الفكرية أو الاتجاه إلى التبرير الذي يمثل التواء في الفكر أكثر مما يمثل طرحاً فكرياً واضحاً.

خلصت الدراسة إلى عرض فكر إسلامي حديث استطاع باجتهاد جرئ أن يثبت أن الإسلام غني بإمكانات التعبير عن كافة الإيجابيات في الفكر الإنساني وقدم الحجة الواضحة على أن في الثقافة العربية والإسلامية معيناً ثرياً يمكن البحث في طياته لاستخراج المعاني الرفيعة التي تنسجم تماماً مع ما وصلت إليه البشرية الحاضرة من تطور خاصة في مجال فكر حقوق الإنسان.

مراجع البحث

١. القرآن الكريم.
٢. صحيح البخاري.
٣. تفسير ابن كثير.
٤. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
٥. العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية.
٦. العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
٧. اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.
٨. الفقه على المذاهب الأربعة، الجزيزي.
٩. فتاوي النساء – ابن تيمية.
١٠. حكم الإسلام في مصافحة الأجنبية- الشيخ محمد الحامد.
١١. سلطة العمائم- عن مناصرة المرأة السعودية.
١٢. الكلمات في محاسن تعدد الزوجات، هاشم الرفاعي.
١٣. دراسات في الثقافة الإسلامية، د.محمد عبد السلام.
١٤. تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي.
١٥. أحكام المرأة في التشريع الجنائي الإسلامي. د. حسن الجندي.
١٦. حديث الثلاثاء، حسن البنا.
١٧. الإسلام ومشكلات الحضارة، سيد قطب.
١٨. شبهات حول الإسلام، محمد قطب.
١٩. الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، البهي الخولي.
٢٠. المرأة المسلمة في تونس، راشد الغنوشي.
٢١. العمل النسائي في الخليج، د. عبد الله فهد النفيس.
٢٢. حقوق المرأة في الإسلام والديانات الأخرى، محمود عبد المجيد.
٢٣. هل الإسلام هو الحل؟ د.محمد عمارة.
٢٤. فكر المسلم المعاصر، د. عبد الجليل شلبي.
٢٥. حوار المائدة المستديرة في فلوريدا، د. حسن الترابي.
٢٦. رؤية إسلامية معاصرة، د. أحمد كمال أبو المجد.
٢٧. جمال الدين الأفغاني، د. محمد عمارة.
٢٨. الفكر الإسلامي وتربية المرأة، د. محروس سيد مرسي.
٢٩. الفتاوى الكبرى، الشيخ محمد متولي الشعراوي.
٣٠. رفاعة الطهطاوي، د. محمد عمارة.
٣١. الإمام محمد عبده، د. محمد عمارة.
٣٢. الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده، د. محمد عمارة.
٣٣. امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد.
٣٤. الرسالة الثانية من الإسلام، محمود محمد طه.

٣٥. تطوير شريعة الأحوال الشخصية، محمود محمد طه.
٣٦. عام المرأة العالمي، الإخوان الجمهوريون.
٣٧. الزي عنوان ضعف المرأة، الإخوان الجمهوريون.
٣٨. خطوة نحو الزواج في الإسلام، الإخوان الجمهوريون.

القسم الثاني

التعقيبات

حقوق المرأة: رؤية قرآنية

أحمد صبحي منصور*

مقدمة:

هذه لمحة سريعة للرؤية القرآنية لحقوق المرأة مقارنة بالمواثيق الدولية، وآمل أن تسمح الظروف بدراسات مكثفة توثق العلاقة بين الرؤية القرآنية وحقوق الإنسان ليس فقط لأن الرؤى القرآنية في هذا الموضوع عادة ما يتم تجاهلها لصالح الأفكار الأعلى صوتاً والأكثر تخلفاً، ولكن أيضاً لأن الرؤية القرآنية هي الأقرب لحقوق الإنسان والأكثر صلة بها.

والبحث المقدم للأستاذ عمر القراى أغفل وجهة النظر القرآنية، مع وجودها على الساحة عبر مؤلفات عديدة لكاتب هذه السطور وآخرين مثل الأستاذ جمال البنا، مما دفعني لكتابة هذه الورقة للتوضيح، ولتذكير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بأهمية الحضور القرآني كأحد الروافد الفكرية البارزة في السنوات العشر الأخيرة، خصوصاً وأن كاتب هذه السطور ينشغل بحقوق الإنسان من منظور قرآني.

ونبدأ هذه الورقة البحثية بوقفة منهجية عند الرؤى القرآنية والتراثية، ثم نسير في المقارنة بين الرؤية القرآنية والمواثيق الدولية فيما يخص حقوق المرأة، من ناحيتي المنهج والتفصيلات.

ولأنه موضوع متشعب (حقوق المرأة بين القرآن والمواثيق الدولية) فإنني أرجو مقدمًا ألا أقع في إغراء التفصيل والشرح حتى أقدم عرضاً سريعاً على قدر المطلوب.

---

* مفكر إسلامي ومصري، ومدير رواق مركز ابن خلدون.

وقفة منهجية

من خلال أبحاثنا السابقة أثبتنا أن النبي عليه السلام لم يكن له حق التشريع، وإنما مجرد التبليغ، ولم يكن له حق الاجتهاد في استخلاص الأحكام التشريعية، وإنما مجرد تطبيق النص القرآني وفق ظروف عصره. بذلك فإن للإسلام مصدراً وحيداً هو القرآن الكريم، وما يقال عن سنة النبي ما هو إلا تطبيق القرآن، وعليه فإن الإسلام هو الدين، وهو القرآن، وهو الصراط المستقيم.

إلا أن المسلمين في تاريخهم وفي تطبيقهم للنص القرآني اختلفوا إلى شيعة وسنة وصوفية..الخ، وكل فرقة كان لها اعتقادها وتشريعاتها. وهنا يكمن الفارق بين الدين والتدين، بين القرآن والتراث، بين الإسلام والمسلمين. وكل طائفة أخذت من النصوص القرآنية ما تريد وأغفلت ما تريد، وقامت بتحوير النص القرآني ليوافق الهوى، وما لا يعجبها حكمت بإلغائه تحت مصطلح النسخ مع أن النسخ في القرآن يعنى الإثبات والكتابة وليس الحذف والإلغاء (راجع كتابنا في هذا الموضوع نشر دار المحروسة) وما لا تجده في القرآن موافقاً لهواها اخترعت له حديثاً نسبته للنبي (عند السنة) أو إلى النبي وآل البيت (عند الشيعة) أو ادعت إنه أتى مباشرة عن الله تعالى بالعلم اللدني (كما يزعم الصوفية). وفي كل الأحوال فإن المنهج التراثي في نظرته للقرآن يقوم على انتفاء الآيات وإخراجها عن سياقها ومرادها واختلاق الأحاديث وصياغة تشريع يقوم على الهوى.. ومن هنا فإن الرؤية التراثية التشريعية والثقافية تتمثل فيها كل ملامح العصور الوسطى بتخلفها وتعصبها وتزمتها، وهي بنفس القدر تبتعد عن القرآن الذي جاء سابقاً للعصور الوسطى يريد أن يرتفع بها إلي مستواه، فكان أن هجره مسلمو العصور الوسطى تمسكاً منهم بثقافة العصور الوسطى.

وجاءت الصحوة السلفية المعاصرة تحاول أن ترجع بالمسلمين إلى تراث العصور الوسطى الذي اكتسب قدسية مصطنعة عبر أحاديث مزيفة، وكان أن نهض الفكر القرآني يطرح رؤية مغايرة ترمى إلى ربط المسلمين بتشريع القرآن المهجور الذي يصلح لكل زمان ومكان، وذلك اعتماداً على منهج علمي، ليس انتقائياً وليس اختلافياً، وإنما يتجلى في استخلاص الأحكام من القرآن وحده، اعتماداً على مصطلحاته هو مفاهيمه هو ولغته هو، وليس على مفاهيم التراث، وربط كل الآيات الخاصة بموضوعها في سياق واحد، واستخلاص الأحكام منها جميعاً، بعد المعرفة القرآنية بدرجات التشريع من أحكام، ثم قواعد، ثم مقاصد. وبذلك تتم الصورة كاملة، معززة بالآيات في المنهج المقاصد والقواعد والأحكام التفصيلية. وعلى أساس هذا المنهج صدرت لنا دراسات عدة توضح الفجوة الهائلة بين تشريعات القرآن وتشريعات التراث، منها في حرية الرأي، وفي حد الردة وفي عذاب القبر وفي الحسبة والشفاعة..الخ، وتعطى صورة قرآنية لعصر النبي وسنته الحقيقية التي تخالف السنة المزيفة التي كتبها العصر العباسي بعد موت النبي بقرنين من الزمان.

وبهذا المنهج نعطي لمحة سريعة عن حقوق المرأة في القرآن ومدى اقترابها من العهد الدولي والمواثيق الدولية.. مع التأكيد على أن البشرية في خلال تطورها الحضاري على أعتاب الألفية الثالثة بعد الميلاد أنتجت ثقافة حقوق الإنسان وما يتعلق بها، ولكن المسلمين كان لديهم تشريعات بهذه الحقوق ولكنهم أهدروها وهجروها تمسكاً منهم بثقافة العصور الوسطى، ولم يكتفوا بالإهدار والهجر وإنما أقاموا مناهج بديلة أضفوا عليها قدسية زائفة بنسبتها لله تعالى ولرسوله الكريم.. ولا تزال تلك القدسية الزائفة تقف عقبة في سبيل تقدم المسلمين واقترابهم من القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

ونبدأ الآن بحقوق المرأة في المواثيق الدولية ومقارنتها بحقوقها في القرآن.

أ- المساواة أساس حقوق المرأة في المواثيق الدولية:

١. القراءة السريعة لحقوق المرأة في المواثيق الدولية يظهر منها الإصرار في صياغتها وسياقها على مساواتها بالرجل في الأحوال الشخصية والحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية واعتبار أي خروج على هذه المساواة تمييزاً ضد المرأة وظلماً لها.

٢. وهذه المساواة نتاج طبيعي للثقافة الغربية في العصر الحديث، فالمساواة أبرز شعارات الثورة الفرنسية، وهي المنبع الأصلي لحقوق الإنسان في الحضارة الغربية الحديثة. كما أن تلك الحضارة تعتبر الفرد هو أساس المجتمع، ومن الضروري حينئذ أن يتساوي الأفراد ذكوراً وإناثاً..

٣. وأوروبا العصور الوسطى كانت مثل الشرق والمسلمين – حتى الآن- في اعتبارها أن الأسرة- وليس الفرد – هي أساس المجتمع. ولا يتسع المجال هنا للحديث عن دور البرجوازية والثورة الصناعية في إعلاء قيمة الفرد على أساس إهمال قيمة الأسرة، ولكن نكتفي بالإشارة إلي أثر هذه النظرة الغربية في التفكك الأسري هناك، وفي التركيز على قيمة المساواة المجردة، حتى لو أدت المساواة إلي الظلم.

٤. وصحيح أيضاً أن التركيز على الأسرة وإهمال الفرد يؤدي إلي الاستبداد والثقافة الأبوية الذكورية والتي كانت ولا تزال مسيطرة في المجتمعات الشرقية، خصوصاً مع تدعيمها بنصوص دينية مزيفة. ولكن في كل الأحوال فالقيمة العليا ليست المساواة في حد ذاتها وليس التركيز على الفرد أو الأسرة ولكنها العدل أو القسط.

٥. هب أن معك ألف جنيه وأردت توزيعها بالمساواة المطلقة على فصل يتكون من خمسين تلميذاً بحيث يأخذ كل تلميذ عشرين جنيهاً. فهل هذا عدل؟ من الطبيعي أن منهم الغني والفقير المعدم، وليس من العدل أن ينفق التلميذ العشرين جنيهاً في سفه لأنها لا تساوي شيئاً بالنسبة له بينما يحتاج زميله الفقير الجائع إلي أضعاف هذا المبلغ ليشترى ما يقيم أوده أو يستر عورته.. أذن لابد أن ترتبط المساواة بالعدل.. وهذا أساس تشريع القرآن في حقوق المرأة، وهذا أيضاً أساس الاختلاف بين الرؤية القرآنية ورؤية المواثيق الدولية.

ب- المساواة والعدل معاً أساس تشريعات المرأة في القرآن:

١. مهما يقال عن المساواة في الغرب بين الرجل والمرأة فإنه لا يصل في إعجازه وروعته إلى النص القرآني حين يعبر عن هذه المساواة.

فكلمة "زوج" في القرآن تفيد الرجل وتفيد المرأة دليلاً على المساواة الكاملة بينهما، فالرجل زوج والمرأة زوج، بل إن كلمة زوجة لم ترد مطلقاً في القرآن. وتستطيع من خلال السياق القرآني أن تحدد المراد بكلمة زوج، هل هو الرجل كما في قوله تعالي ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**﴾ **[البقرة:٢٣]**. أو هو المرأة كما في قوله تعالي ﴿**وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا**﴾ **[النساء:٢٠]**. أو هما معاً ﴿**وَمِنْ آَيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا**﴾ **[الروم:٢١]**.

وكلمة الوالدين تطلق على الأب والأم معاً، فالمرأة والد والأب والد والوصية بالإحسان إليهما معاً وعلى قدم المساواة ﴿**بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾: **[النساء: ٣٦]**، **[الإسراء: ٢٣]**. وكذلك كلمة الأب، تأتي للأب والأم معاً ويتساويان في الميراث ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ**﴾ **[النساء: ١١]**.

وكلمة ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾ يخاطب الله تعالى المجتمع من رجال ونساء كقوله تعالي ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾ **[البقرة:١٨٣]**. هذا إذا لم يأت في السياق ما يؤكد

خصوصية الرجال، كقوله تعالي ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا**﴾ **[النساء: ١٩].** وحين يريد الله تعالي أن يتحدث عن الزوجة بوصف أخر غير الزوج الذي يفيد تمام المساواة: فإنه يختار وصفاً غاية في الدلالة علي العلاقة الزوجية، وهو الصحبة أو (الصاحبة) وكان يقول تعالي عن ذاته ﴿**مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا**﴾ **[الجن:٣]**، ﴿ **يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (٣٤) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (٣٥) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ** ﴾ **[عبس: ٣٦].**

٢. ولكن مع هذا التأكيد علي المساواة بين الرجل والمرأة إلا أن القرآن يربطها بالعدل فيما يخص الحقوق حتى لا تتحول المساواة إلى ظلم. فالظروف الطبيعية التي لا فكاك منها تؤهل الرجل للعمل ومشاق الحياة، وتجبر المرأة على الحمل والولادة والرضاعة، مما يجعلها تحتاج إلى رعاية الرجل. ونفس الظروف هي التي تجعل الرجولة في الإنفاق على المرأة ودفع صداقها وحمايتها، وهي التي تجعل الأنوثة تستمتع بذلك وتريد أن يسعى إليها الرجل خاطباً، وتسعد بأن تعيش في كنفه، وبذلك تتكون الأسرة صحية قوية ليكون المجتمع صحياً عفياً.. ومن هذه الطبيعة البشرية والحرص على رعاية الأسرة جاءت تشريعات القرآن توازن بين المساواة والعدل ونعطى عدة أمثلة:

- فالرجل هو الذي يدفع الصداق، والقرآن يؤكد على وجوب دفع الصداق للمرأة مقدماً ومؤخراً، وضمن حقوقاً أخرى مثل الإنفاق والرعاية، ثم إذا طلقها كان لها حق المتعة.. وطالما هو الذي يدفع ويكدح فإن من حقه القوامة على زوجته: ومن هنا ارتبطت القوامة بالإنفاق.
- والمعنى المقابل أنه إذا كانت الزوجة هي التي تنفق على نفسها فإنه ليس للزوج قوامة عليها، وفي ذلك تمام العدل والمساواة معاً.
- والرجل هو الذي يملك الطلاق وهو الذي يدفع تبعاته من مؤخر ونفقة ومتعة.. ولكن تملك المرأة نفس الحق إذا أرادت أن تفتدى نفسها بأن تدفع له مقابلاً لما دفعه من صداق [البقرة:٢٢٩]. وقد يكون هذا المقابل تنازلاً عن حقوقها الآنية أو غير ذلك طبقاً لما يتم الاتفاق عليه.. وهنا أيضاً موازنة بين حق هذا وحق هذه.
- والرجل هو المؤهل لأن يخطب المرأة، والمرأة بطبيعتها تخجل من أن تسعى للرجل تطلب منه أن يتزوجها، ومن هنا كان اشتراط الولي لكي يتكلم عن المرأة فيما قد تخجل من الحديث عنه، ولكي يؤكد لها حقوقها، وذلك ضمن عرف أو معروف يتم به إشهار الزواج وحتى لا يكون علاقة سرية وحتى لا يتعارض ذلك مع المساواة فإن القرآن يحذر من عضل المرأة (البقرة: ٢٣٢، النساء ١٩) والعضل هو منع المرأة من الزواج بمن تحب، والمعنى المراد أن الولي هنا يتحدث لمصلحة المرأة وتعبيراً عن رأيها فيما تخجل من التصريح به، فإذا كان كلامه مخالفاً لما تريد هي فلا عبرة بكلامه لأنه "عضل" والقرآن اعتبر العضل للمرأة بمثابة تحويلها لسلعة تورث (النساء ١٩).
- وفي كل الأحوال فالزواج عقد يسرى عليه ما يسرى على سائر العقود. فإذا اشترطت المرأة أن تكون العصمة بيدها ووافق الزوج كان حتماً الوفاء بالعقود مصداقاً لقوله تعالي ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ **[المائدة:١]** ولأن القرآن يجيز في عقد الزواج كل ما يتراضى عليه الطرفان بعد دفع الرجل الصداق ﴿**وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ**﴾ **[النساء: ٢٤].** ولأن الولد الذكر هو المطالب بتوفير الصداق والمسكن للزوجة المرتقبة، بينما أخته سيأتي إليها ولد ذكر آخر بالصداق والمسكن، فإنه من الظلم أن يتساوي (الأولاد) في الميراث (لاحظ هنا أن اللفظ القرآني "أولادكم" ينطبق بالتساوي على الذكور والإناث) ولكن المساواة المطلقة هنا لابد أنها ترتبط بالعدل لذا قال تعالي ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ**

حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٠]. ولكن هذه التفرقة (التي يستلزمها العدل) لا تسري على الأب والأم في الميراث، فإذا مات الابن فإن الأب والأم يتساويان في الميراث، كل منهما يأخذ السدس أو يأخذ الثلث حسب الأحوال يقول تعالي في نفس الآية ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]**.

- وتشريع الميراث يقوم على أنصبة محددة بالنصف والربع والثمن والسدس والقرآن يصفها بأنها حدود الله ويهدد من يتعداها بالعذاب الخالد في جهنم. ولكن هذه الحدود المحددة بالنصف والربع والثمن.. الخ قد تكون ظلماً إذا طبقت بحذافيرها، فقد يكون المتوفى أبا انفق على أحد أبنائه حتى تعلم وأثرى بينما الابن الأكبر ظل يعمل مع أبيه يساعده في الإنفاق على ذلك المتعلم، ومن الظلم أن يتساوى هذا بذلك، ومن هنا يشترط القرآن ألا يتم توزيع الميراث إلا بعد قضاء الديون وتنفيذ الوصية، ويوجب الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين حتى يربط المساواة بالعدل (راجع: البقرة ١٨٠- النساء ١١:١٤).

ج – تفصيلات أخرى في تشريعات المرأة في القرآن الكريم

التركيز هنا على التفصيلات التشريعية التي أسئ فهمها.

في الأحوال الشخصية:

١- القوامة:

يفهمها السلفيون على أنها التسلط، وهذا يخالف المفهوم القرآني لمادة "قام على" التي تعني الرعاية والمحافظة، منها "إقامة الصلاة" ومنا "القيوم" وهى اسم لله تعالي يعني القائم على كل شيء يرعاه ويحافظ عليه. والقوامة في التشريع القرآني تعني الرعاية والمسئولية والمحافظة على الزوجة، وذلك استناداً للقاعدة التشريعية القائلة ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء:١٩]**. وهذه القوامة يكتسبها الرجل بالإنفاق على الزوجة، وذلك يفيد تحمله لمسئوليتها، وهذا أيضاً يعني فضله عليها، يقول تعالي ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]**. ويفهم التراث العطف بالواو في القرآن كله على أنه يفيد المغايرة، وقد درسنا في الأزهر ذلك، وكان يقال لنا أن قولك "جاء محمد وعلى" يعني أن محمداً غير على، وإذن فالعطف بالواو يفيد المغايرة، وعلى ذلك فالعطف في القرآن كله يفيد أن المعطوف غير المعطوف عليه وفي الآية السابقة عن القوامة فإن لها سببين أحدهما مبني على الآخر، وهما تفضيل الله الرجال على النساء وإنفاق الرجل على المرأة، هذا ما يقولون في معني القوامة. وهذه القاعدة اللغوية فاسدة. فالعطف لا يفيد المغايرة، بل يفيد الاشتراك في الشيء الواحد فحين تقول "جاء محمد وعلى" فالمعنى أنهما اشتركا في شيء واحد جمعهما وهو المجيء، ومن هنا كان العطف في القرآن لا يفيد المغايرة وإنما يفيد الشرح والإيضاح والمزيد من التفسير، وعلى سبيل المثال فإن الحكمة هي نفسها الكتاب في قوله تعالي ﴿**وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١]**. ولو كانت شيئاً آخر غير الكتاب لقال وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم بهما وعلى هذا الأساس نفهم قوله تعالي ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾**. فالتفضيل هنا معناه الإنفاق على المرأة والذي يستحق به القوامة عليها أي رعايتها ونفهم أيضاً قوله تعالي ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**. وهذه الآية الكريمة تتحدث عن المطلقة في عدتها والتي يحرم عليها حملها، ويجعل رغبة الرجل في إعادتها إلى عصمته هي الأولى

بالرعاية طالما يريد الرجل إصلاحاً، وهذا معنى أنه له عليها درجة. والمراد أن مفهوم التفضيل هنا له دواعيه الظرفة ومسئوليته العارضة التي يؤكدها العدل والحرص على قيام الأسرة، وليس تفضيل الرجل على المرأة مطلقاً وعاماً.
أما المفهوم السلفي فإنه يخرج عن السياق اللغوي والتشريعي للقرآن، بل ويتهم القرآن بأنه يناقض بعضه بعضاً، فكيف يحرص القرآن على المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، ثم ينفي هذه المساواة؟

٢- ضرب المرأة:

ويتصل بالقوامة قضية ضرب المرأة التي جاءت في نفس الآية.
وهنا يحدث الخلط بين الأمر التشريعي والقاعدة التشريعية، والمقصد التشريعي. فالمقصد التشريعي هو رعاية الأسرة، ومعظم تشريعات القرآن انصبت على الأحوال الشخصية بهدف رعاية الأسرة، وذلك من خلال عدة قواعد تشريعية، كان منها ما يخص التعامل بين الزوجين وقاعدته الشرعية ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ **[النساء:١٩]**. ومن هذه القاعدة الشرعية تنبع الأوامر التشريعية في إصلاح الشقاق داخل الأسرة وفي تقوية العلاقة الزوجية. ومن تلك الأوامر التشريعية ضرب الزوجة الناشز ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ **[النساء: ٣٤]**. أي أن هذا الأمر التشريعي بالضرب يخضع في البداية لقاعدة تشريعية هي أمر الزوج بالمعاشرة بالمعروف حتى لو كره زوجته أي إننا أمام زوجة يعاملها زوجها بالمعروف وهي تأبى إلا نشوزاً. ويأتي الأمر التشريعي بعلاج هذا النشوز بوسائل منها الوعظ، فغن لم ينفع الوعظ فالهجر في المضاجع، فإن لم ينفع الهجر في المضاجع بالضرب، وكل ذلك بغرض الإصلاح لتعيش في سلام مع زوجها يعاشرها بالمعروف. وهذه الزوجة الناشز من حقها أن تستريح من زوجها وتطلب أن تفتدى نفسها منه طبقاً لتشريع القرآن (البقرة ٢٢٩) ولكنها لا تفعل ذلك، هو الذي ينفق عليها ويقوم على رعايتها ويعاملها بالمعروف ولكنها تتنكر عليه فلا علاج لها إلا بما جاء في القرآن. هذا في البداية. أما في النهاية فإن تشريع الضرب جاء بتحفظ شديد، وهى إن كانت طائعة فإن الزوج إذا بغي عليها كان الله تعالي خصماً له، ﴿**فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ هذا مع أن ضرب الزوجة عادة سيئة بسبب أو بدون سبب حتى في الغرب، وهناك جمعيات لمكافحة ذلك.

٣- قضية تعدد الزوجات:

وتعدد الزوجات تشريع معروف جاء في الرسالات السماوية السابقة، وعرفته كل الحضارات لأنه الوسيلة الأساسية لتعمير هذا الكوكب. فالنسل يزداد بكثرة النساء وليس بكثرة الرجال. ولنفرض أن هناك رجلاً واحداً ومائة امرأة وقد تزوجهن جميعاً فالعام القادم سيكونون ضعف العدد. أما إذا كان العكس، مائة رجل وامرأة واحدة، وقد اجتمع عليها كل الرجال فهي إن عاشت للعام القادم وإذا استطاعت أن تنجب فلن يزيد العدد إلا واحداً.. المقصد من ذلك أن القرآن لم يخترع تشريع تعدد الزوجات، وإنما حاول تهذيبه وتنظيمه، ليس فقط باشتراط العدل، ولكن بشيء أهم وأعظم، ولأنه أهم وأعظم، فقد غفل عنه الفقه السلفي كعادته. فالقرآن يهذب تعدد الزوجات في البداية بالقسط لليتيم، ويربطه في النهاية باشتراط العدل وقد انغمس الفقه السلفي في العدل بين الزوجات جنسياً وقلبياً ونسى القضية الأهم والأعظم وهى ربط التعدد بالقسط باليتيم، أي يتزوج الرجل أكثر من زوجة من الأرامل ليرعى أولادهن الأيتام. إن الآية تقول ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ**﴾ **[النساء:٣]**. وفيما بعدها تشريعات لليتيم ورعايته. أي جاء الحديث عن التعدد ليكون قياماً بحق اليتيم في سياق حقوق اليتيم أي أن من حق الطفل اليتيم أن ينشأ في أسرة فيها أب وأم له وأخوة، وهنا يكون تحقيق القسط والعدل له. وهذا يتم بأن تتزوج الأرملة من يقوم عليها وعلى أولادها الأيتام، ومن هنا جاء الترغيب في نكاح "الأيامى"

أي من تركها زوجها بالطلاق أو بالموت يقول تعالي ﴿**أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ**﴾ **[النور:٣٢]**. هذا عدا تشريعات أخرى في زواج اليتامى والاختلاط بهم (البقرة ٢٢٠- النساء ١٢٧) وكل ذلك حتى ينشأ اليتيم في بيئة صالحة ليكون مواطناً صالحاً. وتجارب التاريخ تؤكد صدق النظرية القرآنية فأفظع الطغاة كانوا من قبل أيتاماً ذاقوا القهر في الطفولة، فنشأوا على حقد الدنيا، فلما جاءتهم الفرصة انتقموا من العالم، وكان من أولئك الأيتام هولاكو وتيمورلنك.. وهتلر وصدام حسين.

في الحقوق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية:

١- العمل:

حق أساسي من حقوق المرأة، حتى لو كان العمل يقتصر على الرجل لمشقته مثل الرعي.. (اقرأ قصة موسي في سورة القصص حيث تكون البطولة المطلقة للنساء، من ولادته إلى نشأته وزواجه). ويستنكر الفقه السلفي على المرأة تولي المناصب أو الولاية، من القضاء إلى رئاسة الدولة ويتناسى حديث القرآن عن ملكة سبأ وحين تقارن بينها وبين فرعون موسى تجد عجباً فكلاهما جاءته دعوة نبي، ولكن بطريقة مختلفة، ولكن فرعون بجمعه واستبداده أضاع ملكه وأصبح عبرة لكل مستبد ظالم، أما ملكة سبأ فقد تصرفت بحنكة وانتهى أمرها بالإسلام والسلام. ولكن الأهم أن الفقه السلفي يتصور الدولة الإسلامية يحكمها خليفة مستبد بالأمر، ولكن هذا نظام الدولة الدينية الذي يتناقض مع الدولة الإسلامية. فالدولة الإسلامية تقوم على الديمقراطية المباشرة، والحاكم فيها ينفذ إرادة الشعب ويكون اختياره بحسب كفاءته بغض النظر عن جنسه ذكراً كان أو أنثي.. وقد فصلنا ذلك في أبحاث سبقت.

٢- الشهادة:

وقد توسع الفقه السلفي في التشريع القرآني الذي يجعل شهادة الرجل بامرأتين، مع أن السياق يتحدث عن الشهادة في المعاملات المالية، وأرى أن التشريع القرآني هنا يعطي المرأة أكثر من مساهمتها في دنيا الأعمال والأموال. فهو يعطيها نصف الرجل، وفي عصرنا الراهن فإن إسهام المرأة في هذا المجال لم يصل بعد إلى ٥% من إسهام الرجل.. وفيما عدا المعاملات المالية فإن التشريع القرآني لا يشترط في الشاهد إلا أن يكون شاهداً بالعين والأذن والحضور سواء كان رجلاً أم امرأة.

٣- الحجاب:

القرآن الكريم يقول لنساء النبي في تشريع خاص بهن ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ **[الأحزاب:٣٣]**. وجاء الفقه السلفي ليعمم هذا التشريع الخاص. ويقول القرآن لنساء النبي ولأصحاب النبي في عهده ﴿**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ**﴾ **[الأحزاب:٥٣]**. ويفهم الفقه السلفي الحجاب الذي يعني الستارة- بأنه الحجاب على الوجه كما يفهم الآية الأخرى من سورة الأحزاب عن ارتداء الجلباب إلى الساقين بأنه تغطية للوجه (الأحزاب ٥٩) وبنفس الطريقة نفهم الآية الأخرى في سورة النور عن الخمار ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ **[النور: ٣١]**. مع وضوح الدلالة في الأمر بان يغطي الخمار الصدر وليس الوجه.

أن القرآن يأمر بالحشمة واتخاذ الزينة للرجال والنساء عند كل مسجد (الأعراف: ٣١) ونفهم من تشريعاته أن وجه المرأة كان سافراً، وإلا ما قال تعالي للنبي ﴿**لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ**﴾ **[الأحزاب: ٥٢]**. فالحسن لا يكون إلا في الوجه، وبه تعرف المرأة الحسناء. ثم كيف نفهم قوله تعالى عن المجتمع المسلم ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ **[التوبة: ٧١]**.

فكيف تتفاعل النساء والرجال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بينما النساء قد تم تعبئتهن في النقاب؟ بل كيف تقام الشريعة وأحكام القضاء بالشهود إذا كانت الشاهدة أو كانت الجانية منقبة؟

٤- السفر:

والفقه السلفي يمنع المرأة من السفر حتى للحج إلا إذا كان معها محرم أو زوج.. ويتناسى حقائق قرآنية وحقائق تاريخية عن الهجرة التي قامت بها المسلمات مرتين إلى الحبشة، ثم مرة ثالثة إلى المدينة. والهجرة هنا ليست مجرد سفر بل مطاردة استوجبت في التشريع القرآني قصر الصلاة (النساء ١٠١) ومع ذلك شاركت النساء في هذه الهجرة ثلاث مرات. بل إن القرآن اعتبر هذه الهجرة أمراً لازماً يعاقب على تركها الرجل والمرأة القادران عليها ﴿**وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ**﴾ **[النساء: ٩٨].**

ثم كان من حق أولئك المهاجرات أن يبايعن النبي ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ**﴾ **[الممتحنة: ١٢].** وقبلها يقول تعالي عنهن ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ**﴾ **[الممتحنة: ١٠].** وكان من بين أولئك المهاجرات من تركت زوجها، ومن كانت (عانقاً) أي صبية مراهقة تركت أهلها، وهاجرت مع غير محرم.. وهذا ما تقوله كتب السيرة.. أي أن الفقه السلفي تخلف عن كتب السيرة نفسها.. ولكن المهم أن النساء كانت لهن شخصيتهن المستقلة في اختيار الإيمان، وفي الهجرة، ثم في المبايعة بأن تضع إحداهن يدها في يد النبي..(بدون حائل).

٥- العمل:

وتبقي نقطة أخرى غفل عنها الفقه السلفي، ونضعها في سؤال.ز هل كانت الأنوثة عائقاً أو عذراً يمنع العمل أو العبادة أو الجهاد؟ والجواب بالنفي، لأن الأعذار في التشريع القرآني مقصورة على أصحاب الإعاقة، يقول تعالي عن العذر الذي يبيح العقود عن الجهاد ﴿**لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ**﴾ **[الفتح: ١٧].** أي أن الجهاد فرض على النساء والرجال معاً دون تفرقة.. فإذا كان هذا في الجهاد والهجرة فكيف في الأعمال العادية؟.

د- الخاتمة:

١. من حق الغرب أن تكون له رؤيته في المساواة التي قد تحمل تمييزاً مع أو ضد المرأة. ولكن من واجبنا أن نعود للقرآن العظيم الذي يقرر حقوق الإنسان وحقوق المواطنة وحقوق المرأة، وحقوق الأقليات وغير الأقليات في منظومة رائعة توازن بين المساواة والعدل، كما توازن بين العدالة والحرية.
٢. ومع هذه الفجوة الشكلية بين تشريع القرآن والمواثيق الدولية فإننا نظن أن المشرع في حقوق الإنسان كان يقصد بالمساواة العدل، وحتى لو لم يقصد ذلك فإن تشريع المساواة. حتى لو أغفل العدل أحياناً إلا أنه أقرب إلى تشريع القرآن من الفقه السلفي الذي يزعم أنه يتحدث باسم الإسلام بينما يقع في تناقض أساسي مع القرآن.
٣. إن تشريع القرآن منظومة كاملة سياسية واجتماعية ولكن مع تشعبها فإنها ترتكز على العدل أو القسط في التعامل مع الله تعالي ومع المجتمع ومع البيئة.. إن العدل مع الخالق جل وعلا بألا نعبد سواه، والعدل مع الناس أصدقاء كانوا أم أعداء، والعدل مع الطبيعة يبدأ بفكرة ثم يتحول إلى حركة. وكذلك أيضاً الفساد.. ومن هنا يجب أن نتوقف مع أفكارنا بالنقد والتمحيص والمراجعة.. لعل.. وعسى..

توطئة لحقوق المرأة في الإسلام

محمد عبد الجبار* - غانم جواد•

ليست إثارة مسألة حقوق المرأة في المجال الحضاري الإسلامي ظاهرة جديدة. فقد أثيرت لأول مرة في التاريخ الإسلامي في زمن الرسول محمد (ص) حين عبرت الكثير من المسلمات عن الشعور بعدم الرضا لما اعتبرنه موقفاً محابياً للرجال من قبل القرآن الكريم.

فقد روى المؤرخون عن أسماء بنت يزيد الأنصارية أنها أتت النبي وهو بين أصحابه فقالت: بأبي أنت وأمي إني وافدة النساء إليك، وأعلم نفسي لك الفداء أنه ما من امرأة كائنة في شرق ولا في غرب سمعت بمخرجي هذا إلا وهي على مثل رأيي. إن الله بعثك بالحق إلى الرجال والنساء فآمنا بك وبإلهك الذي أرسلك، وإنا معشر النساء محصورات مقسورات قواعد بيوتكم ومقضي شهواتكم، وحاملات أولادكم، وإنكم معشر الرجال فضلتم علينا بالجمعة والجماعات، وعيادة المرضى، وشهود الجنائز، والحج بعد الحج، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله، وإن الرجل منكم إذا خرج حاجاً أو معتمراً أو مريضاً أو مرابطاً حفظنا لكم أموالكم، وغزلنا لكم أثوابكم، وربينا لكم أموالكم (أو أولادكم في رواية أخرى)، فما نشارككم في الأجر يا رسول الله؟

ولم يكن هذا الشعور نابعاً من فراغ، إنما هو رد فعل طبيعي على حالة كانت سائدة في المجتمع العربي وتتمثل بسيادة الرجل. فقد كان المجتمع العربي الجاهلي ومن بعده الإسلامي مجتمعاً ذكورياً بالمقام الأول. ولعل النساء المسلمات كن يتوقعن أن يأتي الإسلام بشيء أكثر مما كان سائداً فيما يتعلق بحقوق المرأة ودورها في المجتمع وثوابها في الآخرة. وقد كانت التعابير الذكورية في القرآن مدعاة لمخاوفهن من أن ذلك يعني تواصل حالة الهيمنة الذكورية، أو الرجولية، على المجتمع وقبول القرآن والإسلام بهذه الحالة. ومع أن القرآن حرص على إزالة هذه المخاوف إلا أن المؤكد أنه لم يكن بوسع الإسلام أن يلبي كل طموحات النساء في تلك المرحلة لأن المسألة ليست مسألة آية تنزل أو حديث يروى، وإنما كانت القضية برمتها قضية واقع اجتماعي ليس من السهل القفز على محدداته وقيوده التي تشكل سقفاً أعلى للعملية التغييرية التي كان الإسلام يضطلع للقيام بها. ولعل أفضل ما يصور المستوى الاجتماعي الذي كان سائداً في عصر نزول القرآن هو قول أصحاب النبي له بعدما سمعوا كلام أسماء بنت يزيد الأنصارية: "ما ظننا أن امرأة تهتدي إلى مثل هذا". وهذا يعني أن المسلمين لم يكونوا قد وصلوا إلى مستوى النظر إلى المرأة باعتبارها قادرة على الكلام وعلى المحاججة وغير ذلك من الخصائص التي ربما تصوروا أنها حكر على الرجال.

ويبدو أن قضية المرأة وحقوقها تراجعت في سلم أولويات المجتمعات العربية والإسلامية التي انشغلت بقضايا أكثر إلحاحاً بالنسبة للمجتمعات وللدول والشعوب ليس أقلها إلحاحاً الصراعات المستمرة بين الحكام والناس وبين الناس أنفسهم. لقد عاشت هذه المجتمعات سلسلة طويلة ومؤسفة ودامية من الحروب الأهلية التي صرفتها عن الكثير من قضايا المجتمع منها بطبيعة الحال قضية المرأة وحقوقها. وبقيت المسألة "نائمة حتى حصول الاحتكاك بين هذه المجتمعات وطلائع الغزو الأوروبي وانطلاق دعوات تحرير المرأة.

حينما أطلت الحضارة المعاصرة على سماء العالم الإسلامي كانت المرأة في مجتمعات هذا العالم تعاني من أبشع أنواع الظلم والتمييز المزدوج: مرة تحت سلطة الرجل في البيت ومرة أخرى تحت سلطة المجتمع المتخلف بصورة عامة، في

---

* كاتب إسلامي عراقي مقيم في لندن.
• ناشط عراقي مهتم بقضايا حقوق الإنسان يعمل حالياً في مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية في لندن.

وقت كان العالم المعاصر قد خطا خطوات كبيرة وإن كانت بطيئة هي الأخرى على صعيد الإقرار بالحقوق الإنسانية للمرأة. وكان على العلماء المسلمين أن يواجهوا المعضلة المزدوجة: تردي وضع المرأة في المجتمع الإسلامي في المعيار الإسلامي كما في المعيار الحضاري المعاصر.

ومن هنا جاءت الكتابات الفكرية الإسلامية التي راحت تتصدى لمسألة حقوق المرأة في الإسلام ومقارنتها بالحقوق التي أقرتها لها الحضارة المعاصرة وخاصة إعلانات الأمم المتحدة بشأن حقوق الإنسان بصورة عامة. وهي الكتابات التي تصدى الباحث عمر القراي لبحثها وتصنيفها وتحليلها ومن ثم نقدها وتقييمها. وكما في الحالات المشابهة تحركت الكتابات في مسألة حقوق المرأة في الإسلام في ثلاثة اتجاهات هي:

أولاً: اتخاذ الموقف الدفاعي وكأن الإسلام متهم بالتقصير في هذه المسألة. وهنا يحاول الباحثون البرهنة على أن الإسلام أنصف المرأة وأقر بحقوقها، مع العمل على الاعتذار عما لا يبدو "مناسباً" من التوجهات الإسلامية في هذه المسألة.

ثانياً: اتخاذ الموقف التصالحي بمحاولة التوفيق بين حقوق المرأة كما توصلت إلى إقرارها البشرية في العصر الراهن وبين ما هو موجود في الشريعة الإسلامية بل وإتخاذ ما توصلت إليه البشرية مقياساً للحكم والتقييم، فما وافقها من تشريع فهو سليم وما خالفها وجب العمل على نقده أو تغييره أو الاعتذار عنه في أقل التقادير.

ثالثاً: الموقف المبدئي الذي يعبر أن ما جاء في الإسلام هو الأصل والأساس والمقياس، وتقييم المواقف الفكرية والتشريعية الأخرى على أساسه.

وقد امتازت محاولة القراي منذ البداية بدرجة عالية جداً من الموضوعية والحيادية والعلمية سواء في تصنيفه للتيارات الفكرية الإسلامية أم في عرض أفكارها. رغم أنها لم تتعامل مع التيارات الفكرية الإسلامية على أساس التصنيف السابق وهو تصنيف له أهميته أيضاً في تقييم الكتابات الإسلامية في هذا المجال.

ومن الإشارات الدقيقة والسليمة التي وردت في الدراسة الافتراضان الرئيسيان اللذان انطلقا منها وهما: افتراض عدم التعارض بين الإسلام وحقوق المرأة المنصوص عليها في المواثيق الدولية، وافتراض أن التخلف في حقوق المرأة في المجتمعات الإسلامية لم يكن بسبب الأحكام الدينية وإنما بسبب تخلف المسلمين، كظاهرة تاريخية عامة. لكن المشكلة التي يخشى أن يقع فيها الافتراض الأول هو الافتراض الذي يستبطنه، وأعني به منح المواثيق الدولية نوعاً من المرجعية الفكرية العليا التي يتم النظر إلى الأفكار الإسلامية والأحكام الشرعية من خلالها. ومثل هذا الافتراض المستبطن يقطع الطريق على أي حوار بين المفكرين الإسلاميين وغيرهم من مفكري المدارس الفكرية الأخرى. ذلك أن المفكر الإسلامي ينطلق من مسلمة مسبقة في تفكيره وهي اعتبار الإسلام هو المرجعية الفكرية العليا التي تمتلك سلطة معيارية حاكمة على ما عداها، ولا يمكن للحوار أن يتجاهل هذه المسألة. نعم يقع الاختلاف بين المفكرين الإسلاميين في فهم الإسلام وشريعته، وهذا هو الأساس الذي قامت بسببه المدارس الفكرية والفقهية والسياسية الإسلامية منذ وفاة الرسول (ص) حتى الآن.

كثيراً ما يحصل خلط بين مسألة حقوق المرأة من جهة، وبين البحث في بعض المسائل الفقهية والشرعية الخاصة بالمرأة، وبالذات مسألتي الحجاب وتعدد الزوجات، من جهة ثانية، ويجري التطرق إلى هاتين المسألتين وكأنهما مندرجتان تحت قضية حقوق المرأة، وهذا ما فعله الكاتب المحترم وهو يستعرض آراء المدارس الفكرية الإسلامية. والحال أن هاتين المسألتين هما من خصوصيات الشريعة الإسلامية، ولا تمثلان انتهاكاً لحقوق المرأة، وخاصة مسألة الحجاب. إن هذه المسألة تدخل في النظام الأخلاقي للمجتمع الإسلامي وليس في النظام الحقوقي له. هب أن امرأة مسلمة في هذا العصر اختارت أن تلتزم بالزي الشرعي الذي يصدق عليه لفظ الحجاب، وهذا ما يشكل ظاهرة كبيرة في العصر الحاضر، فهل هذا يعني أن هذه المرأة تعاني من اضطهاد ومصادرة لحقوقها بسبب هذه المسألة الإسلامية؟

في الغرب مثلاً يجيزون العلاقة الشرعية بين الرجل والمرأة خارج مؤسسة الزواج الرسمية، وتعترف الدولة بهذه العلاقة حتى في مسائل الضمان الاجتماعي، وهذا أمر من خصوصيات مجتمعاتهم ليس من شأننا مناقشته. ولكننا نعتبر مثل هذه العلاقة "زنى"، ولا نعترف بشرعية الأبناء الذين يولدون ضمن هذه العلاقة، فهل هذا يعني أننا نقوم بأمر يخالف حقوق الإنسان؟ هنا يأتي معنى الخصوصية التي تميز كل مجتمع أو مجال حضاري عن غيره من المجتمعات أو المجالات الحضارية، والحجاب هو من هذه الخصوصيات بالنسبة للمجال الحضاري الإسلامي. ولا علاقة له بمسألة حقوق الإنسان، وبالتالي فغن حشره في الحديث عن حقوق المرأة تحميل للموضوع بما هو أجنبي عنه وتشتيت لبؤرة التركيز.

لا يهم في هذا المجال الدخول في تحليل الأسس المعيارية التي اعتمدها الكاتب في تصنيف الكتابات الإسلامية إلى أربع مجموعات، لكن تقسيمه الفكر الإسلامي إلى شعبتين هما الفكر الإسلامي السني والفكر الإسلامي الشيعي أوقع الدراسة في إشكالية ليست هي بحاجة إليها في بحث عام حول حقوق المرأة في الفكر الإسلامي. إن هذا التقسيم قد يكون وراداً إذا كان البحث يتطرق إلى مسائل الإمامة في الفكر الإسلامي، ذلك أن الانقسام الفكري الإسلامي بل المذهبي والسياسي إنما كان بسبب الاختلاف حول هذه المسألة، وإلا فما هي العلاقة بين السنية أو الشيعية ومسألة حقوق المرأة؟ أما السببان اللذان أوردهما في تبرير تجاهله للفكر الإسلامي "الشيعي"، فلا يكفيان لتفسير هذا الاستبعاد، حيث قال إن السبب الأول هو: "أن الفكر الشيعي لا يختلف مع المذاهب السنية في الأحكام المتعلقة بالنساء اللهم إلا اختلافاً محدوداً حول موضوع زواج المتعة"، وهذا كما لا يخفي اختزال غير محمود في مثل هذا المقام، علماً بأنني لا أجد ربطاً محكماً بين الحديث عن حقوق المرأة وبين مسألة "زواج المتعة" أو النكاح المنقطع كما هو اسمه في الكتب الفقهية المتخصصة. أما القول بأن "التيارات التي ركزت عليها الدراسة انتشرت في مناطق من العالم العربي تسيطر عليها المذاهب السنية دون الشيعية" فلم أجد فيها سبباً مقنعاً لتعمد تجاهل ما يسميه الباحث "الفكر الإسلامي الشيعي"، لأنني لا أتصور أن أحداً فرض على الكاتب أن يختار هذه المناطق "السنية" دون غيرها من المناطق "الشيعية"! وعلى أية حال فقد حرم الكاتب نفسه والقارئ من فرصة أن يطلع على آراء علماء مسلمين مجددين أمثال الشيخ مطهري والسيد محمد حسين الطباطبائي في ايران والسيد محمد باقر الصدر في العراق والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله في لبنان وكلهم علماء وفقهاء لم يساهموا فقط في إعطاء فكرة إسلامية متطورة ومتنورة عن حقوق المرأة وإنما قدموا مناهج متنورة في فهم الإسلام والتعبير عنه، يمكن تسميتها بالفهم الحضاري للإسلام، ولا معنى لتصنيفهم إلى علماء شيعة مقابل علماء سنة، فالكل علماء مسلمون والفكر الإسلامي واحد ذو مدارس متعددة، ولا ضرورة للبقاء أسرى التصنيف التاريخي القديم إلى شيعة وسنة وغير ذلك. إن الكاتب كان سيقدم خدمة كبري للفكر الإسلامي لو تجاوز هذه العقدة الموروثة! وأتمنى أن تتاح الفرصة للباحثين لدراسة هذا الجانب من الفكر الإسلامي بطريقة موضوعية تبتعد عن التصنيفات المذهبية.

المرأة في الإسلام

د. محمد عبد الملك المتوكل*

لقد سعدت بالإطلاع على البحث القيم الذي أعده الباحث السوداني الأخ عمر القراي حول "المرأة بين المواثيق الدولية وفكر الحركات الإسلامية".

لقد بذل الأخ الباحث جهداً طيباً ومفيداً، وقدم للقارئ رؤية ملخصة للحوارات الفقهية حول قضية المرأة ومساواتها بالرجل، مقارنة بما تنص عليه المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

ما يمكن ملاحظته كثغرة في البحث هو إغفال الباحث التركيز على قضايا هامة هي محل جدل حقيقي سواء على المستوي العربي، أو الإسلامي أو الدولي كنتيجة لانعكاسها على حقوق هامة للمرأة من ناحية، وأثرها على المساواة بين المواطنين في مجتمع متعدد الأديان، والمذاهب، والفئات، والأعراق. من هذه القضايا الأساسية "حق الولاية بالنسبة للمرأة" و "حقوق الزواج بصرف النظر عن الاختلاف في العقيدة، أو المذهب، أو الفئة، أو العرق.

لكن القضية السابقة لكل ذلك والتي يجب أن نثير الحوار حولها هي: هل الخلاف محل الجدل بين مجتمعنا المسلم. والمجتمع الغربي بشكل خاص يتعلق بمبدأ المساواة كمبدأ.. أم هو خلاف بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي للمساواة؟

هل المساواة تعني التساوي الكامل بين البشر في الحقوق بصرف النظر عن التساوي في الواجبات والقدرات؟ أم هي تعني المساواة أمام القانون بصرف النظر عن التكافؤ والغبن في واقع الحياة؟ أم أن المساواة هي سلسة تترابط فيها الحقوق بالواجبات وبتكافؤ الفرص بالقدرات؟

يسود العالم أربعة مفاهيم أساسية لمبدأ المساواة:

الأول: يرى أن المساواة تعني التساوي الكامل في الحقوق بصرف النظر عن التساوي في الواجبات، وبصرف النظر عن الفوارق في القدرات والمؤهلات أو عن الدور الذي يلعبه الفرد في المجتمع.. هذا المفهوم جسده شعار الأيديولوجية الشيوعية التي تقول:

"لكل حسب حاجته، ومن كل حسب قدرته"

الثاني: يرى أن المساواة تعني المساواة أما القانون ثم يترك الباب مفتوحاً للمنافسة وقانون المنفعة هو شعار الأيديولوجية الرأسمالية التقليدية.

الثالث: يرى أن المساواة تعني المساواة أمام القانون لكنه يشترط تكافؤ الفرص ثم لكل حسب قدرته بعد ذلك ويمثل ذلك شعار الاشتراكيين الذي يقول:

"لكل حسب عمله ومن كل حسب قدرته"

الرابع: يرى أن المساواة هي مساواة الحقوق بالواجبات، وترتبط الواجبات بالقدرات والمؤهلات.. والتفاضل يأتي من دور الفرد في خدمة المجتمع وهذا هو ما تعكسه الشريعة الإسلامية وترتكز عليه. المساواة كمبدأ قاعدة إسلامية أساسية. فالإسلام يؤكد وحدة الجنس البشري وبذلك- كما يقول السيد قطب – انتفت أفضلة فرد على فرد بطبيعته. ليس هناك جنس أو شعب هو بنشأته وعنصره أفضل.

* أستاذ الإعلام والعلوم السياسية بجامعة صنعاء – اليمن.

ولـيس هنـاك مـن لـه دم أزرق ودم عـادي. يقـول الله تعـالي: ﴿**فَلْيَنْظُـرِ الْإِنْسَـانُ مِـمَّ خُلِـقَ (٥) خُلِـقَ مِـنْ مَـاءٍ دَافِقٍ (٦) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾.

﴿**يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ اتَّقُـوا رَبَّكُـمُ الَّـذِي خَلَقَكُـمْ مِـنْ نَفْـسٍ وَاحِـدَةٍ وَخَلَـقَ مِنْهَـا زَوْجَهَـا وَبَـثَّ مِنْهُمَـا رِجَـالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾

﴿**يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ إِنَّـا خَلَقْنَـاكُمْ مِـنْ ذَكَـرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَـاكُمْ شُـعُوبًا وَقَبَائِـلَ لِتَعَـارَفُوا إِنَّ أَكْـرَمَكُمْ عِنْـدَ اللَّـهِ أَتْقَاكُمْ**﴾

ساوى الإسلام البشر كلهم في الكرامة الإنسانية يقول الله تعالي:

﴿**وَلَقَـدْ كَرَّمْنَـا بَنِـي آدَمَ**﴾ ويقــول الرســول عليــه الصــلاة والســلام: "إن ربكــم واحــد وإن أبــاكم واحــد، ألا لاَ فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي. ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى".

ساوى الإسلام بين البشر في جزاء أعمالهم يقول تعالي:

﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾

ممــا ســبق نــرى أن المبــدأ الأساســي في الإســلام هــو المســاواة بــين جميــع أبنــاء البشــر ذكــراً أو أنثى ودونمــا أي تمييز.

الإســلام بعــد يقــرر حقيقــة تســاوي البشــر في الكرامــة والخلــق. والمحيــا والممــات ولا ميــزة لأحــد بطبيعتــه وعنصــره، يضــع قواعــد المســاواة في التعامــل بــين بني البشــر فيــربط المســاواة في الحقــوق بالمســاواة في الواجبات. يقول تعالي:

﴿**وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾

ويــأتي التفاضــل والتمييــز – بعــد ذلــك – مــن خــلال دور الفــرد في المجتمــع.. فالإســلام لا يســاوي بــين القاعــد والمجاهــد.. فقــد فضــل الله المجاهــدين بــأموالهم وأنفســهم على القاعــدين درجــة. وميــز الله أهــل العلــم، وأهــل التقــوى لــدورهم في المجتمــع.. فهي ميزة مرتبطــة بــدورهم في خدمــة المصــلحة العامــة.. فــالتقوى ارتبطــت بإيتــاء المــال على حبــه لــذوي القربى واليتــامى، والمســاكين، وابــن الســبيل، والمتقــون الــذين هــم الأكــرم عنــد الله أولئــك الــذين هــم الأكــرم عنــد الله هــم أولئــك الــذين يــرون أن أمــوالهم ﴿**حَـقٌّ لِلسَّـائِلِ وَالْمَحْـرُومِ**﴾. وتقــدير العلمــاء مــرتبط بعملهــم وبمــا يقدمونــه مــن مصــالح لمجــتمعهم. أمــا حــين لا يعمــل العــالم بعملــه فهــو وصــف القــرآن الكريم: ﴿**كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾.

ممــا ســبق نــرى أن المســاواة في الإســلام هــي الأصــل وهــي المبــدأ.. وعنــد التعامــل تــرتبط المســاواة في الحقــوق بالمســاواة في الواجبــات.. وتــرتبط الواجبــات والتكــاليف بقــدرات الفــرد ومؤهلاتــه. ويــأتي التمييــز عنــد الله بمــا يقدمه الفرد للمجتمع.

١- موضوع الميراث:

المنطــق في التعامــل مــن مســاواة المــرأة بالرجــل لابــد وأن يــتم مــن خــلال مفهــوم الإســلام للمســاواة. فنظــام الإرث في الإســلام- كمثــال – ارتكــز على مبــدأ التســاوي في الحقــوق الواجبــات. الإســلام حمــل الرجــل مــن الواجبــات مــا لــم يحمــل المــرأة، ومــن ثــم فالمســاواة أن ينــال الإنســان مــن الحقــوق مــا يتســاوى مــع واجباتــه وإلا كــان عكــس ذلك ظلماً وإخلالاً بمبدأ المساواة.

قــد يســأل الــبعض لمــاذا حمــل الإســلام الرجــل مســئولية الإنفــاق والســعي إلى الــرزق؟ يــأتي الــرد بــأن الواجبــات ارتبطــت بالقــدرات والمــؤهلات. فقــد كــان الرجــل في الماضــي أقــدر مــن المــرأة على البحــث عــن مصــادر الــرزق

والـذي قـد يتطلـب الأسـفار والانتقـال مـن مكـان إلى مكـان. ويتطلـب القـدرة على التعامـل مـع مخـاطر الطـرق والغابـات، والبحـار، وعواصـف الرمـال وغير ذلـك مـن المشـاق. بينمـا كـان الحمـل والرضـاعة والعنايـة بالأطفـال تعيق المرأة عن القيام بذلك.

إذا تغيـرت المعادلـة اليـوم وزالـت الأسـباب الموجبـة للحكـم وطالبـت المـرأة، وطالـب الرجـل بالمسـاواة فـي الحقـوق والواجبـات فـإن علينـا العـودة إلى المبـدأ الكلي وهـو المسـاواة التي تعتبر الأصـل والقاعـدة الأساسـية في الإسـلام.. ولـيس مـا نعملـه بسـابقة فقـد أوقـف عمـرو بـن الخطـاب رضـي الله عنـه العمـل بآيـة وحكـم المؤلفـة قلـوبهم لأن المبـرر للعمـل بالآيـة والحكـم قـد انتهـى.. ولا يمنـع العـودة للعمـل بـالحكم إذا تطلبـت المصـلحة العامة ذلك فحيثما تكون المصلحة العامة يكون شرع الله.

٢- موضوع القوامة:

القوامة قضية أخرى علينا أن نطبق عليها مفهوم الإسلام للمساواة.. لقد ارتبطت القوامة بدور الرجل في الإنفاق وذلك واجب وتكليف لابد وأن يقابله حق وإلا انحرف ميزان المساواة يقول الله تعالي:

﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾

التفاضل في الآية الكريمة لا يدل – كما يفهم البعض- على أفضلية الرجل وإلا لقال بما فضل الله الرجال على النساء.. والآية تشير إلى ما يتميز به كل منهما من قدرات تساعد على بناء الأسرة السعيدة. والقدرة على الإنفاق هي المبرر لإعطاء الرجل حق الطلاق وحق القوامة.. وذلك حق مقابل تكليف. وهذا الحق الذي يقابل الإنفاق هو الذي جعل للرجال على النساء درجات في قوله تعالي: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾. والدرجات التي أشار إليها القرآن الكريم في هذه الآية هي درجات في المسئولية التي تتعلق بالإنفاق ودرجات في الحقوق المتمثلة في حق القوامة والطلاق.

يسأل البعض لماذا لم تعط المرأة حق الطلاق؟ ورد البعض بأن السبب يعود إلى أنها عاطفية وسريعة الانفعال.. والحقيقة أن الإنفاق وما يدفعه الرجل من مهر هو المبرر لإعطاء الرجل هذا الحق.

والدليل على ذلك أن المرأة عند طلب الفسخ أن تعيد للرجل ما أنفقه. وتكليف الرجل بواجب الإنفاق ارتبط بقدرة الرجل في الماضي على البحث عن الرزق كما هو الحال في قضية الميراث التي سبق الحديث عنها.

يؤكد الشيخ محمد حسين فضل الله أن قوامة الرجل لا تمثل دونية في البعد الإنساني في المرأة.. بل تمثل خصوصية في توزيع المسئولية في الحياة الزوجية. ولا علاقة لها لا بقضية العاطفة، أو الحكمة، أو وعي الأمور.

والسؤال الذي يطرح نفسه ماذا لو أن واقع المجتمع قد تغير. وأصبحت المرأة قادرة على أداء الدور الذي يقوم به الرجل. وتساوت معه في العلم، والقدرة على الكسب، والاستعداد للإنفاق؟ هنا يأتي دور الاجتهاد مبنياً على المرتكز الأساسي والمبدأ الكلي للإسلام، وهو التساوي بين الحقوق والواجبات. ولا يعود لأي منهما درجات إذا ما تساويا في أداء الواجب، وتصبح الحياة الزوجية شراكة تقوم على التشاور والتوافق حتى عند الرغبة في الانفصال تطبيقاً لقول الله تعالي: ﴿**فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا**﴾ وعند صعوبة الاتفاق فعليهما اللجوء إلى حكم من أهله وحكم من أهلها كما يبين القرآن الكريم ذلك.

٣- موضوع الشهادة:

قضية شهادة امرأتين مقابل رجل واحد لا يجوز الاستدلال بها على نقص عقل المرأة لأن واقع الحياة يثبت أن في النساء من هو أذكى، وأحكم، وأوعى من مئات الرجال.. وكثيراً ما تتفوق طالبات المدارس والجامعات في تذكر المعلومات على العشرات من زملائهن من الطلبة الذكور.

الفقهاء السلفيون بهذا التفسير المخل يخلقون تناقضاً بين واقع قائم ومشاهد وبين نص قرآني. وهم بذك يسيئون إلى الإسلام ولا يخدمونه. وهم يتجاهلون أن الآية الكريمة تنص على أن الغرض من وجود المرأة الأخرى هو للتذكير. لأن المرأة بحكم تنشئتها ونوع اهتماماتها بعيدة عن قضايا المحاكم التي كانت في العادة ولا تزال في الغالب- من أعمال الرجال- حين لا يكون الإنسان- أي إنسان- مهتماً بموضوع من الموضوعات، أو قضية من القضايا يكون تركيزه أقل. وإدراكه أضعف. فإذا كنت عالماً في الفيزياء- مثلاً- ولا اهتمام لك بالسياسة فإن التقاطك لمحتوى الأخبار السياسية يكون أقل بكثير من التقاط شخص مهتم بالسياسة يستمع معك إلى نفس الأخبار.

الخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة في جوهرها- كما يؤكد ذلك الشيخ محمد حسين فضل الله والدكتور محمد الجابري- وإنما يرجعان إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية، واهتمامات المرأة. ويدلل الشيخ فضل الله على ذلك بما نراه في الواقع من وجود نساء يملكن من صلابة الإرادة، ورجاحة العقل، وقوة الموقف، ووعي الواقع، أكثر من العديد من الرجال الذين أهملوا إمكانات القوة في شخصياتهم. حكم الإسلام في هذه القضية عند تغير الوضع الاجتماعي والتعليمي للمرأة.. كما يقول الشيخ محمد فضل الله والدكتور الجابري- تنطبق عليه قاعدة "إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها" والأصل هو المساواة.

٤- ولاية المرأة:

هي القضية الهامة التي لم يعطها الباحث الاهتمام الذي تستحقه ويمكن القول- باطمئنان – إن الفقهاء التقليديين في هذه القضية قد انتهكوا المبدأ الأساسي للمساواة في الإسلام دون مبرر منطقي، أو دليل راجح وقطعي، أو حجة قوية. وتصل المغالاة ببعضهم إلى الحد الذي يذكرنا بأولئك القوم الذين كانوا إذا بشر أحدهم بالأنثى أسود وجهه.

حاول السلفيون أن ينقلوا قضية القوامة غي التنظيم الأسري إلى القوامة العامة في إدارة المجتمع. واعتبر الشيخ راشد الغنوشي ذلك شططاً لم يذهب إليه أحد من علماء الإسلام القدامى أو المحدثين. والشيخ محمد حسين فضل الله يرى أن القوامة لا تتجاوز نطاق الأسرة والبيت الزوجي.. ولو كانت تعني الرئاسة في البيت والمجتمع لكان الحديث عن القضاء. والإمامة أهم من الحديث عن فرض النظام في البيت.

أما قول الرسول عليه والسلام.. "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" فهو في رأي الغنوشي وعدد من علماء الإسلام- قول لا يتعدى التعليق على حادثة موت كسرى وتولي ابنته العرش الفارسي.. وما لفظه عام لا يعني أن حكمه عام. وفوق كل ذلك فسند القول ضعيف.. ولا يمكن أن يستند به كدليل يلغي قاعدة المساواة في الإسلام..

فرقة الشبيبة من الخوارج هم أول من أقر بحق المرأة في الولاية العظمى أي الإمامة. وحجتهم أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى. ابن جرير الطبري، والإمام أبو حنيفة أجازا تولي المرأة القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها.

بالعودة إلى القرآن الكريم نجد أن الله عز وجل قد حمل الرجل والمرأة المسئولية العامة بالتساوي. فهي مستخلفة في الأرض كما هو مستخلف، وهي مدعوة لأن تكون من الأمة التي تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر. وهي صاحبة ولاية مثلها مثل الرجل. يقول الله تعالي: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾.

ويقول الرسول صلوات الله عليه:
"النساء شقائق الرجال لهن ما لهم وعليهن ما عليهم".

٥- قضايا الزواج:

أ- تعدد الزوجات:

الاتجاه في الإسلام يكاد يصل إلى تحريم التعدد في الزواج. لأن الله اشترط العدل. ثم أكد أن الناس لا يستطيعون العدل ولو حرصوا. هذا التحرز الإلهي يؤكد الحاجة إلى وضع ضوابط تمنع الحالات العبثية. وتحمي حق المرأة.

لكن قضية تعدد الزوجات من القضايا التي لا يصح أن نعتبر أن المفهوم الغربي هو الصحيح على إطلاقه.. فهناك حالات إنسانية قد تجعل من التعدد قضية إنسانية وأخلاقية سواء لرعاية اليتامى للأخ المتوفي، أو لظروف صحية قاهرة توجب التعدد. وغير ذلك من الحالات الاستثنائية الخاصة التي تتطلب أن يظل الحكم قائماً مع وضع الضوابط الصارمة لاستخدام هذا الحق وحتى لا يضر بحقوق المرأة.

ولكي نحد من تعدد الزوجات- أيضاً- لابد من توعية النساء أنفسهن فهن اللاتي لا يمتنعن عن القبول بالزواج من رجل متزوج. ولو امتنعن عن القبول بذلك لأسقط في يد الرجل. وعموماً لم تعد هذه القضية ظاهرة عامة وبشكل خاص بين المتعلمين من الذكور والإناث. وقد ساعدت الأوضاع الاقتصادية، وتكاليف الحياة على الحد من ظاهرة تعدد الزوجات. بل لقد أصبح الشباب عاجزين عن الزواج حتى من واحدة.

ب- الحرية في الزواج

حرية المرأة والرجل في الزواج دون قيد كما جاء في المادة: (١٦) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي بحق القضية الشائكة التي لا تزال بحاجة إلى بحث واجتهاد، وتبين لأوجه المصلحة ومقاصد الشريعة.

الإسلام بنص قرآني واضح يمنع المسلم والمسلمة من الزواج من مشركة أو من مشرك يقول الله تعالي:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

هذا المنع الصريح للمسلم أو المسلمة من الزواج بمشركة أو مشرك يتقاطع مع المادة (١٦) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنص على حق الرجل أو المرأة متى أدركا سن البلوغ التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بما في ذلك قيد الدين.

لقد تحفظت بعض الأقطار الإسلامية – ومنها السعودية – على المادة (١٦) من الإعلان العالمي وبررت تحفظها من حرص الإسلام على صيانة الأسرة من الانحلال بسبب الاختلاف في الدين.. مؤكدة أن الإسلام لم ينطلق في تحريمه للحد من الحرية في الزواج بسبب الدين وإنما لحماية المرأة بصفتها العنصر الأضعف داخل الأسرة وحتى لا تضطهد بسبب معتقدها.

ليس هناك من خيار أمام المسلم والمسلمة- حتى الآن- سوى الامتناع عن الزواج من مشرك أو مشركة حتى يؤمنوا. لكن هذه القضية لا تشكل مشكلة حادة في المجتمعات العربية حتى اليوم لأن الأغلبية الساحقة من هذه المجتمعات من المؤمنين بالله سواء كانوا مسلمين أو من أهل الكتاب.. وهذه الأقلية الوثنية لا توجد في العالم العربي سوى في جنوب السودان وهي تتجه بأعداد متزايدة إلى اعتناق المسيحية أو الإسلام.

المشكلة التي تعتبر في نظر الكثيرين قضية تمس الحرية والمساواة وتؤثر على الاندماج الوطني. هي حرية الزواج بين المسلمين وأهل الكتاب من مسيحيين ويهود.

لقد اتجه الفقهاء دون نص واضح أو دليل قطعي إلى تحريم زواج المسلمة من كتابي.. واختلفوا حول زواج المسلم من كتابية.

لقد عالج القرآن الكريم هذه القضية في قوله تعالي:

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾

اختلف الفقهاء حول تفسير هذه الآية بالنسبة لزواج المسلم من كتابية فالبعض يرى جواز ذلك لأن النص صريح.. والبعض الآخر من المتشددين يرى عدم جواز ذلك لأن أهل الكتاب هم من المشركين بالله فلا يجوز الزواج منهم. ولم يتناول الفقهاء التقليديون الموضوع بالنسبة للمرأة المسلمة باعتبار ذلك من البديهيات.

ليس هناك نص في القرآن الكريم يحرم على المرأة المسلمة الزواج من كتابي وليس في الآية الكريمة التي أوردناها ما يدل على تحريم ذلك على المرأة المسلمة بل يتجه البعض إلى القول إن الآية التي تنص على جواز الزواج من أهل الكتاب تشمل المسلم والمسلمة كما شملهما تحريم الزواج من المشركين.. وذكر المحصنات المؤمنات قد جاء عطفاً على تحليل طعام المسلمين لأهل الكتاب. لأن المحصنات من المؤمنات لم يكن محرمات على المسلمين حتى تحل لهم في هذه الآية. وسياق الترادف بين طعام المسلمين وطعام أهل الكتاب. والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من أهل الكتاب يدل على أن التحليل يشمل المسلم والمسلمة. وهو تفسير يتفق مع المساواة التي حرص الإسلام عليها بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات وليس هناك أي دليل من القرآن الكريم على تحريم زواج المسلمة من كتابي.

الاجتهادات الفقهية التي اتجهت إلى تحريم زواج المسلمة من كتابي انطلقت من قضية تربية الأولاد وتأثير الأب على توجههم الديني. وهذه ليست حاجة فالأم أكثر تأثيراً في تربية الأطفال وأكثر التصاقاً بهم وبشكل خاص الأم المتعلمة. فإذا كانت حريصة على التأثير على أولادها من الناحية الدينية فأنها ستكون أقدر من الرجل، أما بعد البلوغ فالإسلام قد أعطى من أدرك سن البلوغ حق اختيار دينه وليس لدى الكتابيين ما يرغم الفرد على التمسك بدينهم.

هناك من ينظر إلى الموضوع من زاوية أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه.. وهذا سوف يعيدنا إلى قضية المواطنة المتساوية في ظل الدولة الإسلامية وهي قضية قد سار الاجتهاد فيها خطوات واسعة في اتجاه المواطنة المتساوية والتي تنص عليها أغلب الدساتير العربية والإسلامية ابتداء من صحيفة الرسول صل الله عليه وسلم لأول دولة إسلامية في التاريخ.

خلط الأوراق في حافظة العولمة: قراءة مهمومة

هبة رءوف عزت[*]

بين يدي بحث بعنوان "حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وفكر الحركة الإسلامية" من إعداد الباحث عمر القراي، وهو بحث يستعرض في خمسة فصول – ما اعتبره الباحث تغطية للموضوع بشكل تحليلي، بادئاً بحقوق المرأة في القانون الدولي في الفصل الأول، ثم مفرداً الفصول الثلاثة التالية للفكر السلفي ثم فكر الحركات الإسلامية الحديث (الإخوان المسلمون تحديداً) ثم فكر رواد النهضة والإصلاح، وفي الفصل الخامس والأخير يبحث في حقوق المرأة في فكر محمود محمد طه المسمى بالفكر الجمهوري، منتهيًا إلى أن هذا الأخير يحوي المساواة التامة بين الرجال والنساء. ويتفق مع كافة المواثيق الدولية لحقوق الإنسان واتفاقيات المرأة، وأنه يتجاوز كل النقص والسلبيات في مدارس الفكر الإسلامي الثلاث السالفة باجتهاداته "الجريئة".

والحق أن مشكلتي مع بحث عمر القراي بدأت منذ قراءة العنوان، فرغم أن المحتوى من النظرة الأولى يعكس قراءة في فكر بعض مدارس الفقه والفكر الإسلامي، فإن العنوان كان عن حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وفكر "الحركات الإسلامية"، وهو اختيار غير عفوي يعكس الإشكالية الكبرى للبحث في نظري، وهو انعكاس التوجه السياسي للباحث على بنية البحث وانتقاء النصوص التي قرأها وأسلوب المعالجة ذاته.. وهي نقاط نتناولها تباعاً في هذه القراءة المهمومة.. المهمومة بقضايا الإسلام، وقضايا المرأة، وقضايا السياسة، وقضايا البحث العلمي.. في آن واحد..

تقسيم الدراسات وتحديد المحتوى واختيار الترتيب ليس أمراً فرعياً، إذ أن وضوح الفكرة وتحديد مستوى التحليل وترتيب نقاط التناول يعكس مهارة الباحث، إنها أصول الحرفة كما يقولون، بدونها يصبح التميز ضربة حظ لا نضمن أن تتكرر لأنها تتأسس على قواعد يحتكم إليها (وإن كان بها وحدها لا يتم المقصود إذ قد ينضبط ولا يضيف البحث شيئاً جديداً)

لم أفهم لماذا ابتسر عمر القراي فصله الأول حول حقوق المرأة في القانون الدولي هذا الابتسار، فإذا كان قد أوضح في الفصول التالية وبين الاقترابات والمفاهيم والقضايا وحاول تقديم تحليل ونقد، فإنه في الفصل الأول الذي لم يزد عن صفحة ونصف، أي خمس مساحة أي فصل آخر، قد وضع وقرر أبرز البنود القانونية الدولية التي تؤكد على مساواة المرأة في شتى المجالات، دون أن يقوم بمناقشة وتقويم هذه النصوص وخلفياتها ويحلل تطور التشريعات الدولية وسياقاتها وأدواتها، ورغم أنه في المقدمة قد أوضح أن الدراسة غير معنية بموضوع العالمية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان، وقال إن "واجب الاجتهاد في المفاهيم الدينية ليس غرضه القبول بكل أطروحات الثقافة الغربية بما فيها من مبادئ حقوق الإنسان وإنما بغرض اكتشاف واستنباط المعاني الإنسانية الرفيعة في الثقافة العربية والتراث الإسلامي"، ورغم هذا التقديم الجميل الذي يكاد أن يعفيه من النقد إلا أن عرضه المختصر غاية الاختصار لحقوق المرأة في القانون الدولي يعطي للقارئ الانطباع وكأن هذه المواد القانونية لا خلاف عليها، وإن علينا أن نقيس تطورنا التشريعي إليها باعتبارها المعيار فارق مهم بين المنطوق والذي فعله في كل صفحات الدراسة.

[*] مدرس مساعد العلوم السياسية. جامعة القاهرة

بقصد أو بدون قصد هذه هي الرسالة التي يحملها التقسيم النوعي والكيفي، وهو مؤشر سنعود له لاحقاً في بيان كيف أن نفي عمر القراي كون أحكام القانون الدولي وأطروحات الثقافة الغربية بقي في دراسته قولاً لا فعلاً، زعماً لا حقيقة.

لم أفهم أيضاً لماذا جاء تناول حقوق المرأة في فكر رواد الإصلاح والنهضة قبل الحركات الإسلامية الحديثة، إذ لماذا يسبق عرض أفكار تيار الإخوان تقديم أفكار عبده والطهطاوي والحداد (مع إسقاط رشيد رضا)، هل تجاهل الترتيب التاريخي له حكمة موضوعية؟ أم أن الباحث ارتأى أن يضع الإخوان بعد السلفيين إشارة لأن الفكر الحديث ما هو إلا امتداد للفكر السلفي الذي كان تعريفه به وتقديمه له غاية في الانتقائية والتشويه، ناهيك عن الخلط بين المدرسة السلفية والمذاهب الفقهية والإحالة إلى أكثر الآراء الفقهية عن المرأة غلواً بل وتطرفاً.

السبب واضح عمر القراي يريد أن يثبت أن الفقه/ الفكر الإسلامي سلبي تجاه المرأة قديمه وحديثه، ولكي يكون الفكر الجمهوري هو البديل النطقي والملائم فيجب أن يبرز سوءات ما عداه، وهو ما حاول أن يفعله بمهارة لكن تحيزه بدا جلياً في ثنايا البحث كله.

الدليل ؟

أمثلة عديدة لتحيز القراي ضد الفكر الإسلامي المعاصر:

أولها: الغياب التام لعرض أفكار محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وهما من أعلام هذا الفكر في هذه القضية تحديداً، وانتماؤهما بالإخوان المسلمين ليس سراً ويعرفه القاصي والداني.. بل هما من رموزهم العالية، فكيف استطاع عمر القراي أن يسقطهما من عرضه (اللهم في إشارة هامشية عند عرض أفكار لراشد الغنوشي في تونس إلى رأي أسنده للقرضاوي..)، في حين رجع إلى كتابات – مع احترام أصحابها – لم أسمع بها شخصياً وأنا الباحثة في قضايا المرأة والفكر الإسلامي ككتاب محمود عبد الحميد محمد على سبيل المثال) أو عبد المجيد.. لا أدري.. فقد اختلف الاسم في المراجع ربما خطأ مطبعي..)، في حين تجاهل لكتاب هام مثل موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة للأستاذ عبد الحليم أبو شقة مثلاً.

أما المثال الثاني: وهو نموذج طريف لغلبة انتماء عمر القراي السياسي على قلمه البحثي فكان تناوله لأفكار الدكتور حسن الترابي حين وجد أنها نظرياً ضد عزل الرجال عن النساء وتحترم المساواة فبحث في الواقع عن ثغرة يهاجم فيها الترابي على أية حال مشيراً إلى أن آراءه المستنيرة حول زي المرأة يناقض دراسة عن وضع المرأة في السودان ومحيلاً لتقرير من تقارير حقوق الإنسان في هذا الصدد، فتأرجح من المستوى النظري/ الفكري إلى المستوى السياسي وهو أمر مشروع لكن إذا تبناه فعليه أن يفعل إذاً الشيء نفسه مع الأخوان مصر ليجد هنا في المقابل أن واقع الإخوان كان أفضل من كلامهم، وأن الذين تحدثوا عن نقص المرأة منهم هم الذين قبلوا بل واحترموا مشاركة امرأة مثل زينب الغزالي وكل تنظيم الأخوات المسلمات في مجالات الدعوة والوعظ بل والمجالات السياسية الحركية.

نقف عند المستوى الفكري فقط أو نقارن بالواقع والممارسة، المهم هو الاتساق والقسط وعدم التفرقة والتحيز.

أما لماذا وضع القراي الشيخ محمد متولي الشعراوي في هذه الكفة.. وضمه لسيد قطب ومحمد قطب وحسن البنا والترابي والغنوشي (أشير مرة ثانية: مع استبعاد الغزالي والقرضاوي)؟ فواضح. لأن الشعراوي رحمه الله كان له موقف مغال في قضايا المرأة فلا بأس من ضمه حتى ومن كان لا يدخل في التقسيم والتصنيف، وهكذا.

أيضاً وتكريساً لهذا المنحنى الانتقائي المتحيز تجاهل القراي نصاً هاماً أنتجه الإخوان منذ عامين حول وضع المرأة في الحياة العامة وتوليها للمناصب السياسية، ناهيك إذا أردنا الرجوع للممارسة عن مشاركة نساء الإخوان القوية في مؤتمر السكان بالقاهرة ١٩٩٤ ومؤتمر بكين ١٩٩٥ للمرأة.

وأخيراً غاب عن البحث أيضاً استعراض موقف الأزهر والمؤسسات الدينية من قضية المرأة ربما لأنه أيضاً يعكس تطوراً في الفتوى آخرها ما أفتى به شيخ الأزهر من جواز تولي المرأة رئاسة الدولة، لكن أية بادرة تشير إلى تجديد في هذه المساحة مسكوت عنها تماماً في بحث القراي.. عمداً مع سبق الإصرار والترصد.

فماذا عن الفكر الجمهوري وقضايا المرأة؟

أول ما يلفت النظر أن الباحث لم يتناول في الفكر الجمهوري كتابات سوى كتابات محمود محمد طه، وهو أمر جدير بالتأمل، فإذا كان هذا الفكر منحصراً في كتابات شخص واحد ولد عام ١٩٠٩ وتوفي ١٩٨٥ وتتمحور حوله هذه "الحركة"، فإن الأوقع تسمية الفصل فكر محمود محمد طه وليس الفكر الجمهوري، ناهيك عن طرافة هذا الأمر الذي يثير إشكالية السلفية والشخصنة في هذا الطرح، ففي ظل عالم يموج بالتغيير ما هى وحدة قياس الزمن التاريخي هل تبقى هي القرن كما كان الحال في السابق وبذا نوجه الانتقاد لفكر السلف لأنه عودة لعصر آخر رغم اختلاف الظروف، أم يمكن سحب هذا النقد على الفكر الجمهوري ذاته والذي يعود لمفكر أوحد مات منذ ١٤ سنة كاملة في وقت يشهد تطورات ومستجدات في عام واحد توازي ما كان يحدث في قرن كامل في السابق، وبذا يكون هناك تعادل بين الجمهوريين والسلفيين في العودة للوراء ١٤ قرناً في الحالتين.

وإذا كانت أراء محمود محمد طه هي المرجعية، وهذا الفكر يدعو للتجديد والاجتهاد، فأين هو من هذه المهمة؟

لقد بقى أنصار الرجل الأقلية هامشية محدودة (رغم محاولة القراي القول بأن أفكاره وجدت "إقبالاً" في أوساط المثقفين والشباب، وبالمناسبة ما هو تعريف المثقف وما هو مقياس الإقبال والانتشار؟).

وحتى جهود الجيل الثاني مثل عبد الله النعيم وإسهامهم فقد تجلى في نقد (نقض) علم أصول الفقه، دون تطوير حقيقي لجوهر أطروحتهم في "الرسالة الثانية للإسلام".

إن ما يحتاج وقفة تمحيص ليس أفكار طه عن المرأة، بل منطلقاته ومنهجه الذي يفرق بين القرآن المكي والقرآن المدني، وتعطيله للمدني الذي به آيات الأحكام باعتباره كان خاصاً بزمن الرسول، فهل نحرر المرأة على جثة الوحي والشريعة التي بها كان تحررها الحقيقي وعليها نؤسس الجهود الفكرية والحركية لتحريرها في واقع الإسلام اليوم؟

كلام طه عن المرأة ليس محل الخلاف هنا في الحقيقة، إنما محله وصف هذا الفكر بالإسلامية وتقديمه كبديل أنسب وأكثر عدلاً من فكر وفقه السلف والخلف.

وأن لا اعتراض عندي البتة على الاجتهاد بل أزعم أنني اجتهد اجتهاداً جزئياً في تخصصي، المشكل هو انطباق صفة الإسلامية من عدمه، ليس من قبيل الإقصاء والتكفير بل من منطلق الضبط والمنهاجية.

إن الموقف من إعدام محمود طه كفرد والحرص على حرية الفكر (وصولاً إلى حرية الكفر اقترابًا من رأي الدكتور العوا في مسألة الردة) لا يجب أن يكون مانعاً من التصدي لما يمثله فكره من هدم لمفهوم الوحي وتمام الرسالة وإطلاق وتجاوز النص القرآني للزمان والمكان، ودحض توظيف طه لمفهوم النسخ في هدم الشريعة، حتى وإن ساوى في الإرث وولى المرأة رئاسة الدولة.

لقد حاول القراي مغازلة الغرب بالعنوان وفعل الشيء ذاته في المضمون الذي جاء مناسباً للاهتمام الغربي بالإسلام السياسي والصورة النمطية السائدة عن قهره للمرأة (رغم الدراسات الميدانية الحديثة التي تثبت عكس ذلك) وخلط هذا بانتمائه الجمهوري ومعاداته لنظام النميري ثم البشير، ولفكر وممارسة الترابي، وكذلك لمدرسة الإخوان الفكرية التي انطلق الترابي منها، فأوقعه ذلك في أخطاء منهاجية عديدة وحرمنا من بحث لو استقام لكن مساهمة قوية في مجاله.

في البداية ذكرت أن قراءتي للقراي مهمومة.. مهمومة بحقوق المرأة التي أبحث فيها من منظور إسلامي منذ اثني عشر عاماً في الأصول والكتابات الإسلامية التراثية والحديثة، وفي الكتابات النسوية التي تطرح نفسها كبديل، وأجد أن حقوق المرأة إذ كان ثمنها عقوق الشريعة الإلهية فتلك إذا قسمة ضيزى.

مهمومة أنا أيضاً بالخطاب السياسي/ الأيديولوجي القراي الذي اختبأ وراء أدوات البحث والدراسة ومثل القراي هنا نموذجاً مثالياً لتوظيف المنهجية العلمية وغموض مستوى التحليل وانتقائيته بل وغموض ومراوغة الصياغات في بعض الأحيان، ومهمومة بالبحث العلمي الذي بدلاً من أن يكون قلعة للهوية وأداة للنهضة صار وسيلة لإظهار المذهب السياسي بصورة أكاديمية محايدة وتصفية الحسابات تحت شعارات الموضوعية، ومهمومة بالإسلام وتجديده في ظل ظروف ضاغطة تكاد تجعل هذا التجديد أسير أجندة الآخر بضغوط هيكلية معنوية ومادية وبحثية وفكرية وسياسية واقتصادية.

المعلن في بحث القراي خطير والمسكوت عنه أخطر وقراءة سياقات البحث ومنطلقاته وبنيته وبيئته السياسية تجعل مهمة التقييم مسألة معقدة.

كنت مهمومة قبل القراءة.. فازددت هما.. سامحك الله يا عمر القراي.

حقوق النساء التائهة بين التوجهات الدينية والعلمانية

ندى مصطفى*

مقدمة:

بداية تجدر الإشارة باختيار الكاتب لهذا المبحث الهام والشائك، وبالجهد الواضح الذي بذل في إعداد الورقة. ولا غرابة في ذلك، فالأستاذ عمر القراي باحث متمكن وواسع الاطلاع. وانتماؤه لإحدى المدارس الإسلامية الحديثة والمجددة يضعه في موقع يمكنه من الإتيان بتحليل رصين وعميق للموضوع قيد الدرس.

تتمثل إشكالية حقوق المرأة المضمنة في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان- في اتفاقها أو عدمه مع الرؤيا المختلفة للمدارس الإسلامية التقليدية والمحدثة، الهم الأساسي في هذه الدراسة وفي هذا الإطار قام الباحث بمراجعة مجموعة من البنود الخاصة بحقوق المرأة في مواثيق حقوق الإنسان، ثم تناول مواقف بعض المدارس الإسلامية من هذه الحقوق، مركزاً على المواضيع الخلافية مثل القوامة وتعدد الزوجات والموقف من المساواة، والحقوق الاقتصادية.. الخ.

وخلص إلى أن مدرسة بعينها، وهي مدرسة الفكر الجمهوري، هي الأكثر اتفاقاً مع كافة مواثيق حقوق الإنسان واتفاقية حقوق المرأة، مقدماً الدلائل على ذلك.

وإذا كنت لا أختلف كثيراً مع الكاتب في أن الفكر الجمهوري قد أتى باجتهادات فريدة ومتميزة فيما يتعلق بتطوير التشريع الإسلامي بصورة عامة، والتشريعات الخاصة بالمرأة بصورة خاصة، والتي تنعكس في الممارسة اليومية لأتباع الأستاذ محمود محمد طه، إلا أنني أود في هذا التعقيب، أن أثير بعض التساؤلات حول المشاكل التي تنتج عن الربط بين حقوق المرأة الإنسانية وحقوق الإنسان، بالدين، لهذا سأجمل تعقيبي على الورقة في محورين أرى أنه لا غنى لأي دراسة حول حقوق المرأة الإنسانية في المجتمعات العربية والإسلامية عن مقاربتهما.

المحور الأول: ينطلق من عدم "براءة" الدين (والدين الإسلامي) وتفسيراته المختلفة، وعدم استقلالية هذه التفسيرات عن علاقات السلطة، والبنية الاقتصادية والسياسية السائدة في فترة ما، والدور الذي تلعبه علاقات السلطة هذه – والتي تأتي النساء في آخرها- في تحديد التفسيرات التي تسود.

هذا يقودنا **للمحور الثاني:** والمتعلق بالتبعات السياسية والعملية، والتي تنتج عن ربط منظومة ومواثيق حقوق الإنسان بالتفسير الديني، وخاصة عندما يتعلق الأمر بحقوق المرأة الإنسانية.

الخطابات الإسلامية وحقوق المرأة: الأطر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة:

مما يحمد للدراسة أنها تناولت مواقف عدة مدارس إسلاموية تجاه قضايا بعينها مرتبطة بحقوق المرأة الإنسانية، مبنية ليس فقط الجانب المشتركة في مواقف بعض المدارس، ولكن أيضاً التباين وأحياناً التناقض في مواقف هذه المدارس من الموضوع المطروح. وهذا مما شكل حماية للدراسة من الانزلاق نحو أحد قطبي ثنائية تسود بكثرة في دراسات مماثلة، وهي ثنائية تؤكد إما "الانسجام التام بين حقوق الإنسان والأفكار الإسلامية" أو "الخلاف التام

* باحثة سودانية متقدمة للدكتوراه بجامعة مانشستر، قسم العلوم السياسية. بريطانيا. منسقة برنامج دراسات حقوق المرأة بمركز القاهرة سابقاً.

والدائم بين حقوق الإنسان والفكر الإسلامي"- هذه الثنائية رفضتها الدراسة منذ الفقرة الأولى في مقدمتها. ورغم أن الكاتب ينتمي للتيار الذي يقول بالانسجام بين الفكر الإسلامي ومبادئ حقوق الإنسان، إلا أنه يحدد موقفه هذا بفهم محدد للنص القرآني.

وأمام المدارس العديدة التي يتناولها البحث: من مدرسة تقليدية سلفية إلى الحركات الإسلاموية الحديثة، إلى دعاة النهضة والإصلاح بمن فيهم الطاهر الحداد، وأخيراً الفكر الجمهوري، يبرز سؤال محدد: أي هذه المدارس أكثر قابلية لأن تسود في البلدان العربية والإسلامية في نهايات القرن العشرين؟ ولماذا؟ وما من الذي يحدد ذلك؟

أسئلة كهذه تضع أمامنا طبيعة الدولة ما بعد الكولونيالية التي سادت في البلدان العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، بسماتها السلطوية (سواء كانت إسلامية أم قومية أم علمانية)، وبطبيعة الاقتصاديات المأزومة لهذه الدول: سواء كانت منتجة للنفط ومصدرة له، أو كانت ذات قاعدة اقتصادية ضيقة تعتمد على تصدير محصول زراعي واحد أو دول ذات طبيعة أبوية مستحدثة (Patriarchal Neo) بجدارة (شرابي، ١٩٨٨).

في ظل أوضاع كهذه، فإن أكثر المدارس قابلية لأن تسود، هي تلك المدارس المتزمتة والمنطلقة من تفسيرات ضيقة للشريعة والدين، أقرب ما تكون إلى ما يسميه الكاتب بالفكر السلفي التقليدي، وتجلياته في فكر وممارسة الحركات الإسلامية الحديثة. وذلك ببساطة لأن رؤية العالم التي تنطلق منها هذه المدارس، وهي الأكثر كفاءة للمحافظة على الأوضاع القائمة، وعلى استمرارية علاقات السلطة القائمة على التمييز بأنواعه المختلفة، بما في ذلك التمييز على النوع. لأن الدين، مثل المكونات الأخرى للثقافة، من السهل استخدامه لتكريس سلطة القوى المهيمنة، ونفى الآخر. في وضع كهذا، يكون الموقف من الدين، ومن حقوق الإنسان المضمنة في المواثيق الدولية، مرتبطاً أكثر بالحفاظ على الأوضاع السائدة. ولن يشكل موقف هذه القوى في المجتمع الأبوي المستحدث من حقوق الإنسان المضمنة في المواثيق الدولية اتفاق هذه الأخيرة مع الدين أو عدمه، لأن الموقف من هذه الحقوق ينطلق عادة من مجال السياسة وليس الفقه، ولا يقتصر هذا على الحركات الإسلاموية، بل يتعداه إلى قوى أخرى قومية وعلمانية. والمثال الكلاسيكي لذلك- في حالة حقوق المرأة الإنسانية هو أن أكثر الدول التي التزمت بالاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة في منح جنسيتها لأطفالها من هذا الزواج وذلك لأسباب لا تتعلق بالفقه بقدر ما تتعلق "بالأمن القومي"، كذلك يلاحظ ذلك في حالة الحركات الإسلامية التي تغير مواقفها من أمور حول قضايا المرأة مثل المشاركة السياسية، أيضاً لأسباب سياسية، كما في حالة الجبهة الإسلامية التي تشير لها الدراسة. ويتزايد الضغط على التيارات العلمانية و"الدينية المستنيرة" على السواء مع تنامي تيارات الإسلام السياسي، سواء برزت هذه التيارات كخطاب دولة، كما في حالة السودان، خاصة بعد ١٩٨٩، أو مثلت خطاباً معارضاً- كما في مصر والجزائر، وبصورة أقل في بعض البلدان الأخرى. والمشكلة أنه حتى عندما تمثل تيارات الإسلام السياسي خطاباً معارضاً للسلطة عادة ما تتنامى مع هذا الخطاب، بالذات في أبعاده المتعلقة بالمجال الخاص، مما يؤثر بصورة سلبية على حقوق المرأة وأوضاعها. وذلك حين تحاول الدولة إبراز نفسها في صورة أكثر تمسكاً بالدين، وبهدف "سحب البساط" من تحت أقدام الإسلاميين، في صراع اليوم المحموم حول "الأصالة". المشكلة أنه عادة ما يكون التباهي مع الخطابات الأكثر تقليدية والأبعد عن تعزيز الحقوق الإنسانية للمرأة كما وردت في مواثيق حقوق الإنسان الدولية.

التنافس على "الأصالة" هذا لم تسلم منه – في بعض الأحيان- حتى بعض المجموعات النسائية التي ترى في مواثيق حقوق المرأة العالمية إحدى مرجعياتها. تحضر في حالة الاتحاد النسائي السوداني، والذي، رغم نجاحه في الحصول على بعض الحقوق القانونية وحقوق العمل (الأجر المتساوي) للمرأة في الستينيات، إلا أن خطابه، خاصة في تنامي مدراس الإسلام السياسي في السودان، قد اتسم بصبغة دينية سلفية (Hale, 1996) لا تختلف كثيراً عن الخطابات التي تطرح نظرة سطحية وتبريرية حول الانسجام بين حقوق الإنسان والدين الإسلامي. وفسرت رئيسة هذا الموقف،

في عدة مناسبات، بأنه الموقف الأكثر قبولاً بين جماهير النساء وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن التصورات السائدة حول ما تنظر إليه كمنبع مواثيق حقوق الإنسان "الغرب"، هي التي غالباً ما تحدد الموقف من هذه الحقوق. وهذا الغرب يتم التعاطي معه بكل ثقل الموروث السياسي الاستعماري، والذي ينظر إليه، خاصة فيما يتعلق بأوضاع المرأة، كمصدر "للانحلال" و "الإباحية". تشكيلات كهذه يزداد ثقلها في ظل تنامي العولمة – بأبعادها الثقافية على الخصوص- والرعب الذي خلقه في أوج مجتمعات العالم الثالث- خاصة الدول العربية، مما يدفع هذه الأخيرة لمحاولة تشكيل، أو تصليب هويات مبنية في أساسها على الاختلاف عن "الغرب"، وعلى وجود حدود واضحة بينها وبين هذا الغرب، والذي يتم النظر إليه على أنه أقل أخلاقية. وأي قطاع يصلح لأداء وظيفة تمتين الحدود هذه أكثر من النساء؟ وهل سيعني هذا سوى زيادة السيطرة على النساء وإخضاعهن؟ وكيف سيتم هذا إذا أتيحت الفرصة لبروز قراءات متميزة للدين تؤكد على التوافق بين قيم حقوق الإنسان – نتاج الغرب، والدين الإسلامي فيما يتعلق بحقوق المرأة الإنسانية؟

أحيانا يتم تبني موقف ضد الالتزام ببعض المواثيق المعنية بحقوق الإنسان (خاصة تلك التي تتناول حقوق المرأة، دون الاطلاع على هذه المواثيق بالضرورة. مثال لذلك موقف بعض المجموعات التي تعمل تحت مظلة التجمع الوطني الديمقراطي المعارض. فمنذ عام ٩٦، نشطت بعض المجموعات النسائية السودانية في المنفي، في محاولة حث للتجمع الوطني على الاعتراف بحقوق المرأة المضمنة في الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز، دون تحفظات. وبينما أبدت بعض القوى استعدادها للالتزام بهذه الاتفاقية دون تحفظات، فإن حزبي الأمة والاتحادي الديمقراطي قد أبديا اعتراضهما على هذا الالتزام. والسبب في ذلك كما ورد في الخطاب العام لهذين الحزبين، وأيضاً في مقابلات أجرتها الكاتبة مع بعض أعضائهما في عام ١٩٩٨، هو أن هذه الاتفاقية، تتعارض بنودها مع القيم السودانية، وأنها تدعو "للإباحية" وللسماح بممارسة "الدعارة". وحين سئل المخبران (Mants In for) حول أي البنود في الاتفاقية تتضمن ذلك، كانت أغلب الإجابات أنه لم يتم الاطلاع على الوثيقة نفسها، وأن هذه "الحقائق" جاءت من متابعة تغطية بعض الصحف المصرية (الإسلامية في الغالب) لمؤتمر السكان ومؤتمر بكين في عامي ٩٤ و ٩٥ على التوالي (Ali, 1999) من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن النظرة إلى "الغرب"، وإلى مفهوم "حقوق الإنسان" ليسا الوحيدين اللذين يشكلان الموقف من حقوق الإنسان وحقوق المرأة الإنسانية، بل أن ذلك يمتد إلى طبيعة المفاهيم السائدة حول "المرأة" و"الرجل" والوظائف المحددة لكل منهما، والتشكيل الاجتماعي "للمكان" وموقع المرأة والرجل من هذا المكان في الثقافة السائدة..الخ. ولقد لاحظت – بدهشة- فيما عرضته الورقة من خطاب الأستاذ محمود محمد طه حول "القوامة" وتعدد الزوجات و "عمل المرأة"، أنه رغم الموقف المتطور من هذه القضايا، إلا أن الخطاب نفسه ينطلق، في بعض جوانبه، من التصورات السائدة حول "تطبيق" المرأة في مقابل طبيعة الرجل، وحول التقسيم السائد للأدوار في المجتمعات العربية فالخطاب ينطلق من فهم يؤمن على التقسيم السائد للأدوار للجنسين (وإن دعا إلى إعادة التقييم المادي والمفهوم لعمل المرأة). ويبرر إباحة تعدد الزوجات (في الماضي) بالسياق التاريخي الذي جعل المرأة "متخلفة كثيراً" وقاصرة عن شيء والرجل – عكس المرأة "المعاصرة، المؤهلة للمساواة التامة مع الرجل"، وكأن "تخلف المرأة" يبرر الانتقاص من حقوقها الإنسانية.

كذلك لا يثير الخطاب أي تساؤلات حول صحة المفاهيم السائدة فيما يتعلق "بالضعف الجسدي" و "الضعف الوظيفي" للمرأة، واللذان يبرران قوامة الرجل في الظرف التاريخي المعين – حسب هذا الخطاب.

بعض التبعات السياسية لعملية ربط حقوق الإنسان بالتفسيرات الدينية:

يشير الباحث إلى "الواجب الذي يواجه المثقفين في البلاد العربية والإسلامية وهو واجب الاجتهاد في المفاهيم الدينية.. بغرض اكتشاف واستنباط المعاني الإنسانية الرفيعة في الثقافة العربية والتراث الإسلامي". وإذا كنت لا أختلف في أن مقاربة الثقافات المحلية في البلدان العربية والإسلامية، وتحديد المعاني التي تعزز من مبادئ حقوق الإنسان قد تساهم في خلق مناخ موات للقبول بأطروحات مواثيق حقوق الإنسان وحقوق المرأة، إلا أن هذا يجب ألا يعبث في بند الاستراتيجيات طويلة المدى، وألا يقتصر على الثقافة الرسمية.

هناك جانب عملي / سياسي هامة يتعلق بمن يمتلك مشروعية التفسير الديني- من يحق له الإفتاء ومن لا يحق له ذلك. غني عن القول إن هذه السلطة تتمركز في أيدي علماء الدين "الرسميين"، وهم بالضرورة عادة ما تتاح لهم فرص للاطلاع وسبل المعرفة الدينية بأكثر مما يتاح للقوى الاجتماعية التي تكون الحركات النسائية (التي تأخذ المواثيق الدولية مرجعية لها)، وحركات حقوق الإنسان. وحتى إذا أتيحت سبل المعرفة الدينية وامتلاك الحجة لبعض الأفراد في هذه المجموعات، فإن من السهل هزيمتهم، وذلك لسيادة الاعتقاد بأن سلطة التفسير هي في يد رجل الدين. بالطبع فإن الفكر الجمهوري يدعو لنزع هذه السلطة عن علماء الدين "الرسميين" لصالح الدعاة، ولكن حتى يتحقق ذلك، فإن سلطة التفسير ستبقي في أيدي العلماء، وسيؤثر ذلك سلباً على تمتع المرأة بحقوقها. وليس القطاعات التي تدعو إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بأقل حالاً فيما يتعلق بسلطة التفسير هذه. بل أنهم غالباً ما يتم اتهامهم بالردة، وقد تنتزع عنهم الدرجات التي تؤهلهم ليكونوا علماء دين، أو يتم نفيهم، أو، ببساطة، يصفون جسدياً. وفي بحث عمر القراي إشارات لما واجه دعاة الإصلاح والتجديد، وحول إعدام الأستاذ محمود محمد طه، لأن هذه الخطابات تمثل تحدياً للتيارات الدينية السائدة، لأنها تصدر من داخل الدين، وتمتلك نفس الأدوات، "ولكن باستخدام متطور"، مما يثير الجزع وسط هذه الحركات، ويفسر مواجهتها العنيفة للخطابات المستنيرة (حيدر إبراهيم على ٦:١٩٩٢).

وسيكون عملياً بالنسبة لحركة حقوق الإنسان والمنظمات النسوية، أن يتم قضايا حقوق الإنسان في إطارها السياسي، وليس الفقهي – بدلاً من بذل الجهد في إقناع من يعتقدون بتعارض مواثيق حقوق الإنسان مع قيم الدين – لأن الإطار السياسي هو الذي يتم فيه انتقاص الحقوق بصورة عامة، وحقوق المرأة خاصة، ولأن مجموعات حقوق الإنسان تواجه تحديات قصيرة المدى وتستوجب التناول السريع. مثلاً، من المهم أخذ ما يمثله انتهاك حقوق المرأة الإنسانية من تجليات في الحياة اليومية بالنسبة للنساء العاديات اللائي يتعرضن لانتهاكات تتراوح بين حريتهن في ارتداء ما يرين من ملابس، وتعرضهن لحكم قوانين تميز ضدهن للعنف أو انتهاك حقهن في العيش حتى بالنسبة لكثيرات، فإن المحك- إذا أثبتت منظمات حقوق الإنسان والمجموعات النسوية قدرتها على حماية هذه الحقوق، أو خلق مناخ تحترم فيه هذه الحقوق – لن يكون في المخالفة حول ما إذا كانت هذه الحقوق تتوافق مع التفسيرات الدينية أم لا، بل سيكون السؤال حول ما سيجنيه هؤلاء النسوة من تقدم في حالة حقوقهن الإنسانية. وهنا تكمن المواجهة الحقيقية مع التيارات السائدة للتفسير الديني.

هوامش

١- أتناول ذلك بإسهاب في:

Ali, N.M (1992) "Arab Culture and Human Right: A gender prospective, "paper presented to the un 4th Confenence On Women, Beijing, China, September – for CIHRS.

٢- ورد ذلك في عدة مناسبات عامة في مصر والمملكة المتحدة، وكذلك ورد في مقالات فاطمة إبراهيم في الخرطوم والنيجر في خريف وشتاء ١٩٩٧، وفي شتاء ١٩٩٨/١٩٩٩.

٣- أنظر (N. Ali, 1995). مرجع سابق.

المراجع

* حيدر إبراهيم على (محرر) (١٩٩٢)، الأستاذ محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان، الدار البيضاء، مركز الدراسات السودانية.

Ali, N.M (1992) "Arab Culture and Human Right: A gender prospective, "paper presented to the un 4th Confenence On Women, Beijing, China, September – for CIHRS.

*

Ali, n. m. (1999) "Gendering. Asmara 95".: Women and The Sudanese Opposition In Exile. "Paper Presented The After Math: Women In Post conflict Situations. University Of Witwatersr and, Johannesburg, South Africa, July 20-23.

*

Hale, s. (1996) Grand Politics in Sudan: Sociolism, Islamism and the state. London, west view.

* محمود طه محمد (ط.١٩٩٦) الرسالة الثانية من الإسلام، لندن، المنظمة السودانية لحقوق الإنسان.

*

Sharabi, H. (1998) "neopatriarchy: A Theory Of distorted Change in Arab Society". Oxford, Oxford University Press.

إقرار المرجعية العالمية لحقوق المرأة هو المعركة

فريدة النقاش◆

قد الباحث "عمر القراي" تلخيصاً مركزاً لأهم الأفكار والمنطلقات الأساسية للجماعات الإسلامية وأبرز فقهائها قديماً وحديثاً من محافظين ومتحررين مع مسح أولي للمرجعية العالمية المتمثلة في المواثيق الدولية وموقفهما معاً من حقوق المرأة.

لكنه قال في مقدمته إن الدراسة "تحاول بقدر الإمكان أن تتجنب الجدل المتشعب حول مصداقية الأفكار لمجرد أنها وردت في النصوص المقدسة، أو لمجرد أنها جاءت في المواثيق الدولية واعتبرت من ضمن آليات الأمم المتحدة ومؤسساتها، ذلك أن الصحة المطلقة للأفكار والتي تمنع نقاشها أو توصي بقبولها دون جدل ليست من أساليب البحث العلمي.

فالمقارنة هنا غير علمية بل وغير عادلة لأن النصوص المقدسة تحظى لدى الشعوب التي تعتقد فيها وتعتنقها بمصداقية لا يطولها الشك بحال بسبب مصدرها الإلهي.

ويعلمنا تاريخ كل الديانات أن الشك في مصدر هذه النصوص كان دائمًا مجلبة للصراعات الكبرى والمآسي الفكرية والسياسية، وفضلاً عن أن لكل شعب أو ديانة نصوصها المقدسة الخاصة بها فإن المواثيق الدولية هي مواثيق بشرية تدعي القداسة، وقد شارك في صياغتها وبلورة أفكارها الرئيسية وخلق التوافق حولها والدعوة للعمل من أجلها ممثلون لكل الشعوب والحضارات والثقافات والديانات أي أنها نتاج عقل جماعي أوسع أفقاً ومدى وتعبيراً عن العصر، ومع ذلك فإن الباحث محق في القول إن القبول المسبق والأعمى دون جدل لا يدخل في نطاق البحث العلمي بل هو إيمان ديني.. أي أنه ليست هناك فكرة أو مقولة أياً كان مصدرها محصنة ضد النقاش.

ويبرز كل من مبدأ العدل والمساواة كركيزتين مرجعيتين في المواثيق الدولية حول حقوق المرأة، ولكنهما موضوعان للخلاف والجدل في النصوص المقدسة أو الفقهية الإسلامية التي لا تقر كلها بالمساواة بين الرجل والمرأة وبالتالي بالعدل بينهما، إذ أن دونية المرأة في النصوص المقدسة هي قاسم مشترك أعظم بينهما جميعاً أيا كان مصدرها سماوياً كان أو فلسفياً أرضياً، فموضوع المرأة في الديانة الهندوسية ليس أفضل منه في اليهودية والمسيحية والإسلام في حين أن المساواة بين البشر وبين المرأة والرجل على نحو خاص هي القاسم المشترك الأعظم في المواثيق الدولية، وأساس مركزي فيها جميعاً.

وبالتالي فإن الدعوة لاعتبار المواثيق الدولية مرجعية لحقوق المرأة، وقبول الفكر العقلاني والتنويري لهذه المرجعية دون جدل- لأنها تنهض على مبدأ المساواة لا يدخل في باب الافتئات على البحث العلمي بل هو بالأحرى اختيار ديمقراطي في المقام الأول إذ يفتح الباب لمفهوم الحرية لم يتأسس بعد بصورة جذرية في الثقافة العربية الإسلامية، وإن شاع في فترات ازدهارها، ولكنه لم يحظ بالاعتراف النهائي بعد ألا وهو مفهوم الاستناد إلى مرجعية غير دينية في التفكير بالقضايا الكبرى ومن ضمنها قضية تحرير المرأة، والاعتراف بشرعية هذه المرجعية وحقها في الوجود، وقد آن الأوان لقول ذلك بشجاعة إذ أن عدم الاعتراف بشرعية هذه المرجعية وحقها في الوجود قد أدى من بين ما أدى إليه

◆ مفكرة وناقدة – رئيس تحرير مجلة "أدب ونقد" – رئيسة ملتقى الهيئات لتنمية المرأة – القاهرة.

إلى اتساع دائرة المقدس لتضم إليها التفاسير والنصوص الفقهية ومقولات المفكرين الإسلاميين بل وحتى الشيوخ والوعاظ الذين يقدسهم الإعلام وينشر أفكارهم ويؤسس لهم حضوراً طاغياً في وجدان الجماهير البسيطة، حيث إن بطلان الرأي الآخر يكون في غاية البداهة اعتماداً على أن الفكر السلفي يستمد صحته من انتسابه إلى الله، وهو بذلك لا يقبل المقارنة مع أي فكر آخر.

إذن لقد تراكم علينا ما لا يجوز مقارنته أو الجدال حوله، وهى دعوة لإبطال العقل ومخاصمة العلم والعصر، واعتياد الكسل الذهني والإقرار بكل المسلمات الشائعة دون فحص.

وبذلك فإن المقارنة المطلوبة كعمل علمي لابد أن تقوم بإنزال هذا الفكر من عليائه القدسية وتجعله بشرياً أي قابلاً للمناقشة، ونذكر هنا بالجدل الواسع الذي دار حول تأويل نصر حامد أبو زيد للقرآن الكريم كمنتج ثقافي لأنه موجه للبشر كمتلقين إذ أن للخطاب فاعلين هما المرسل بسكر السين والمتلقي وإهمال أحدهما في التحليل خطأ علمي كبير فضلاً عن أنه غير ممكن.

وسوف تتضمن المقارنة نظرياً رفضاً ضمنياً لقدسية الفكر الديني بما أن بوسع المؤمنين أن يقبلوه أو يرفضوه أو يفسروه ويؤولوه دون أن تترتب على ذلك عقوبات إلهية، أو عقوبات بشرية بدوعى الاستناد للشريعة، مثلاً، أو القصاص من مرتدين كما حدث لنصر مؤخراً.

ينتقص الفكر الإسلامي السلفي التقليدي من حقوق المرأة جميعاً استناداً إلى "القرآن" و"السنة في القوامة والولاية والزواج والطلاق وتعدد الزوجات والإرث والشهادة حيث المرأة مأمورة بالطاعة دائماً للرجل الذي له "عليها درجة" ومن واجبها الطاعة التامة له ما لم يأمرها بمعصية اله، وما لم يقله الباحث إن أحاديث منسوبة للرسول صل الله عليه وسلم نصحت الزوجة بالامتناع عن الصلاة على أبيها المتوفى طاعة لزوجها على أساس أن طاعة الزوج هى من طاعة الله، وكان الرسول هو نفسه القائل ما معناه أن النساء ناقصات عقل ودين، وأنه لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة، ولا نستطيع كباحثين في ظل هيمنة السلفية والجمود أن نقول إن النبي قد أخطأ، في حين أن البحث يفترض الخطأ أو الصواب في كل الفرضيات والمقولات.

ويرى الباحث أن هذه الأحكام والتصورات التي تضع المرأة في مرتبة أدني وتنتقص من حقوقها راجعة إلى انعزال المرأة عن المجتمع في ذلك الزمن القديم، وبالتالي عدم بروز الحاجة الماسة إلى إعطاء المرأة حقوقاً تتناسب مع دورها في ذاك المجتمع.

ولكنه لم يمد بصره للأبعد وبالتالي لم يسع لتحليله ألا وهو سيطرة مثل هذه التصورات والأفكار والأحكام على الموقف الشعبي من المرأة في زماننا هذا وهو الموقف المتأثر بالأفكار السلفية أكثر كثيراً من تأثره بالأفكار الإصلاحية والتجديدية، وبالرغم من دخول المرأة إلى التعليم والعمل والمشاركة السياسية على نطاق واسع ومنذ ما يزيد على نصف قرن الآن.

ويختلف زماننا كلية عن ذلك الذي انعزلت فيه المرأة ومع ذلك لم تختلف الحركات الإسلامية الحديثة في منطلقاتها ومقولاتها عن الفكر الإسلامي السلفي رغم مرور عدة قرون على تأسيس الأفكار السلفية الأولى، أي إننا نتلقى المشروب القديم نفسه في كؤوس جديدة، فهم يرون أن الإسلام حفظ الإشراف للرجل على المرأة لأنه أكمل عقلاً منها ودون أي التفات جدي لنتائج الدراسات العلمية الحديثة التي أطاحت بفكرة أن الاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة يرتب اختلافاً في القدرات الذهنية، كذلك تأثرت الحركات الإسلامية الحديثة بفهم الأوائل لنصوص القوامة دون اجتهاد، وأعطوا للرجل حق تفسير تصرفات المرأة، وسلطة مطلقة في تقرير العقود وتنفيذها عندما يقع ما يسمى بنشوز المرأة رغم أن الرجل والمرأة هما شريكان في مؤسسة الزواج، وأسسوا على مفهوم القوامة المحجوبة عن المرأة في الإسلام الدعوة لحرمانها من تولي المناصب السياسية الرئيسية أو منصب القضاء الذي أباحه الإمام أبو حنيفة

النعمان وحده لكن الباحث لم يلتفت لتناقض هذه المفاهيم والدعاوى البالية مع وقائع تولي النساء في عدد من البلاد الإسلامية الولاية الكبرى أي رئاسة الوزارة بل إن مسلمة توشك أن تتولي رئاسة الجمهورية في إندونيسيا وهى اكبر بلد إسلامي، وهو ما يبشر باتساع قاعدة المرجعية العالمية لحقوق الإنسان في البلدان الإسلامية.

وادعاء الإخوان المسلمين ومن لف لفهم بأن تدهور أوضاع النساء وقلة خبراتهن والمشاكل التي تعاني منها الحركات النسائية لا تؤصل جميعها النساء للنيابة عن الشعب هو نفسه إدعاء الحكومات الاستبدادية، الأبوية التسلطية التي تحرم الشعوب حقوقها الديمقراطية لأنها في نظرها غير مؤهلة أو كفء بعد لممارستها، فمنطق الوصاية الأبوية على المرأة هو نفسه منطلق الوصاية على الشعب وإذ يقوم الرجل المسلم بالسيطرة على المرأة وقهرها داخل الأسرة فإنما يدخل في عملية تعويض غير واعية لقهره هو نفسه من قبل السلطات الاستبدادية وتصبح المرأة في ظل هذا المجتمع الطبقي الأبوي الاستبدادي عرضة لقهر مزدوج، يجري الترويج له كوضع طبيعي في أحاديث الدعاة والشيوخ، ولا أقول "العلماء" وهو الوصف الذي يطلقه الباحث على الشيخ "محمد متولي الشعراوي" الداعية الذي خصص جزءاً كبيراً من نشاطه الديني وكتبه لتأكيد وتبرير دونية المرأة وحق الرجل في الوصاية عليها وتأديبها، ولا ينطبق عليه وصف العالم لأن من صفات العالم أنه يجادل ويفحص الأدلة ويقارن، ولكن الشيخ الشعراوي يعظ ويهدد بعقاب الآخرة أو يعد بثوابها.

ويرى الباحث أن بعض ممثلي الحركات الإسلامية الحديثة يسيئون إلى الإسلام بدفاعهم عن "ضرب المرأة" وهو لا يلتفت إلى المفارقة في قوله هذا حيث إن هناك نصاً قرآنياً صريحاً يبيح للرجل ضرب زوجته مهما تباينت التفسيرات في مدى الشدة أو اللين.. تقول الآية الكريمة ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ**﴾ **[سورة النساء].**

وبالرغم من الفتاوى المتقدمة حول حقوق المرأة التي أصدرها الإمام محمد عبده "أحد رواد فكر النهضة والإصلاح فإنه لم يستبعد نهائياً ضرب النساء ولم يشجبه كلية على أساس أنه عمل يتنافي مع الكرامة الإنسانية التي لا تتجزأ ولا يجوز إهدارها طبقاً للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة.

ولعل التونسي الطاهر الحداد يكون أكثر رواد النهضة من الذين اختارهم الباحث اقتراباً من منظومة حقوق الإنسان في نظرته إلى المرأة ودعوته لإقرار حقوقها متكاملة وغير منقوصة.

وهنا نصل إلى القضية المأزق إذ يقول الباحث إنه:

"على الرغم من نجاح الطاهر الحداد في تحديد الأحكام التي أضرت بالمرأة وعطلت المساواة ورفضه لها إلا أنه لم يملك البديل عن هذه الأحكام من داخل الدين الإسلامي نفسه، مما يمكن أن يلحق بعض أفكاره بالنسبة بينها وبين أفكار نهضة المرأة التي تقوم على أسس علمانية، ولعله من هذا المدخل وجد العلماء في تونس الفرصة في الهجوم على أفكاره واتهامه بالخروج على الدين وسحب شهادة الفقه منه".

ويعيدنا هذا الاستنتاج إلى ما سبقت الإشارة إليه في مقدمة هذا التعليق حول الحاجة الملحة لتأكيد مشروعية التفكير من خارج الدين إذ لم يساو الدين الإسلامي بين الرجل والمرأة والحاجة لحماية حق التفكير على هذا النحو دستورياً وتأسيس المرجعية العالمية لحقوق الإنسان كمرجعية أشمل سواء فيما يخص الحقوق والحريات العامة أو فيما يخص حقوق المرأة.

إن كل محاولات التفكير من داخل الدين خاصة في قضية المرأة سعياً لإلغاء التناقض بين المنظومة العالمية لحقوق الإنسان وبين الإسلام قد باءت بالفشل، بل وأودت بحياة البعض وتهديد آخرين بالقتل أو تهميش الإنتاج الفكري للباحثين وعزلهم وهو ما يعني لا فحسب أن المؤسسة التقليدية السلفية قوية وراسخة ولكن أيضاً أن هناك ثغرات قوية في الشريعة والفقه والفكر الديني.

وقد كان مصير المفكر السوداني "محمود محمد طه" هو الإعدام لأنه مد حبال التأويل والتفسير إلى مالا نهاية حتى يزيل كل تناقض بين المواثيق العالمية التي هي من صنع كل الحضارات والثقافات وبين الدين، وكان نصيب "نصر حامد أبو زيد" الذي فعل شيئاً مشابها تطليق زوجته منه باعتباره مرتداً.

ولم تكن مصادفة أن محمود محمد طه هو الوحيد بين المفكرين وزعماء الإصلاح الذين اختارهم الباحث من رأي إن إقرار الحقوق هو عملية نضالية وصراعية طويلة ودعا النساء إلى الحركة دفاعاً عن حقوقهن "إن على المرأة مسئولية يجب أن تنهض بها من أجل تحقيق المساواة، ذلك أن المساواة لا يمكن أن تمنح وإنما هي حق يجب أن ينتزع، ولابد للمرأة أن تؤهل نفسها بالفهم الذي يدعم حقوقها وترفض فرض الوصاية عليها باسم الدين.

كان المفكرون وزعماء الإصلاح عدا "طه" والجيل الجديد من الباحثين في الإسلاميات كانوا قد فكروا باستنارة لكن نيابة عن النساء ودون حتى استشارتهن وتضمن هذا الموقف نوعاً من وصاية أبوية خفية إقراراً ضمنياً بأن الوضع الطبيعي هو أن تتلقى المرأة فكر الرجال حتى العقلاني والمستنير.

ويفعل "عمر القراي" شيئاً مشابها حين يتجاهل من رواد الإصلاح ومفكريه امرأة معاصرة لهم ولعبت دوراً بالغ الأهمية هي "زينب فواز" التي ولدت في لبنان وعاشت في مصر ونشر كتابها "الدر المنثور في طبقات ربات الخدور" عما ١٨٩٣ أي قبل أن يصدر قاسم أمين كتابه "تحرير المرأة" بستة أعوام.

وطرحت قضية "تحرير المرأة" بصورة أكثر جذرية مما فعل "قاسم أمين" حين عالجتها باعتبارها قضية الإنسان الذي يحتاج للحرية والمساواة والعلم ورأت أن الحجاب مسألة اجتماعية وليست دينية تخرج من باب التحليل والتحريم وتدخل في باب القبول والرفض، كذلك تجاهل دور "مي زيادة" التي كتبت كتاباً هاماً عن المساواة.

وربما كانت قراءة الباحث وسوف تكتمل لو أنه درس أيضاً موقف المنظمات النسائية الجديدة الفاعلة في الساحة على التفاوتات فيما بينها وهى التي تقدم نفسها باعتبارها تعبيراً عن النساء نخبوياً كان أو شعبياً، وتسعى لعبور الفجوة بين المواثيق الدولية والحقوق المتاحة للمرأة في أوطاننا، وهى فجوة كبيرة وتزداد اتساعاً في مراحل التدهور شأن المرحلة التي نعيشها.

حقوق المرأة بين القانون الدولي وفكر الحركات الإسلامية مرورًا بالتاريخ

الباقر العفيف[♦]

مقدمة:

أجدني متفقاً مع النتيجة التي خلص إليها الأستاذ عمر القراي في ورقته الجيدة عن "حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وفكر الحركات الإسلامية". فهو يبين أن القانون الدولي يتعامل مع المرأة ككائن مساو للرجل في القيمة الإنسانية، أي في العقل والروح، وبالضرورة في الحقوق القانونية، بينما يتعامل معها الفقه، وهو ما أسماه الكاتب بالفكر السلفي، ككائن ناقص عن الرجل في القيمة، أي في العقل والدين، ويستتبع ذلك بالضرورة نقصها عنه في الحقوق القانونية. كذلك يبين الكاتب الفرق بين الإسلام والفكر الإسلامي، أي الفرق بين النصوص المقدسة التي أتي بها النبي من عند الله، والتي تشكل في مجموعها الدين الإسلامي، وبين فهم البشر لهذه النصوص، وبناء حياتهم علي ذلك الفهم. والفكر الإسلامي ينقسم عند الكاتب إلى فكر سلفي يعتمد على الفقه التقليدي، وعلي كتب التفسير القديمة، من غير تغيير يذكر، وفكر تجديدي يتعامل مع المصادر مباشرة، ويحاول أن يفهمها علي ضوء طاقة العصر وحاجة المجتمعات المعاصرة.

وعموماً فمحتوي الورقة واف بغرضها، بيد أن الصورة في اعتقادي تصبح أشمل وأوضح إذا وضع القانون الدولي في سياقه الثقافي، وعرض كنتيجة لتطور تاريخي طويل ومعقد للثقافة الغربية، وخصوصاً الفلسفة، والفقه القانوني في أوروبا. فقد مر علي هذه المجتمعات حين من الدهر لم تكن للمرأة فيه قيمة إنسانية تذكر، بل كانت سلعة خاضعة للبيع، والشراء، والتبادل. فوضع القانون الدولي في هذا السياق التاريخي يفيد أمرين هامين، **أولهما:** أن التطور هو سنة الحياة. **وثانيهما:** أن مجتمعاتنا ليست بمعزل عن سنة الحياة هذه، وأن التطور مضروب عليها ضربة لازب.

كذلك تكتمل الصورة أكثر في اعتقادي إذا تم تعريف للمصطلحات. فهذا يساعد علي توضيح العلاقة بين الفقه التقليدي وفكر الحركات الإسلامية، وبين هذين الاثنين من جانب والشريعة الإسلامية من الجانب الآخر، ثم بين الشريعة وتطوير الشريعة، أو بين الفكر السلفي بكافة مشاربه والفكر التجديدي عموماً. وبذلك يمكن أن نستبين أن الفكر التجديدي ما هو إلا تطوير للشريعة الإسلامية، وهو من ثم يلبي مراد الدين، وحاجة المجتمعات الإسلامية في آن واحد. فتعريف المصطلحات مقدمة ضرورية لتبين أن الفكر الإسلامي فكر تطويري. وسيكون مسعى هذا التعليق إضافة هذه الأبعاد.

[♦] كاتب ومفكر سوداني ومحاضر بجامعة مانشستر – بريطانيا.

السياق التاريخي للقانون الدولي

منذ فجر التاريخ انفرد الرجال بالحقوق والسلطة، وتمتعوا بمزاياهما دون النساء، بل كانت النساء ضمن المزايا التي امتلكها وتمتع بها الرجال. وقد اقتصر دور المرأة في المجتمعات التقليدية علي رعاية الزوج، وحمل أطفاله وتنشئتهم. ولعل هيمنة الرجل قد تأسست علي تقسيم العمل في المجتمعات القديمة عندما كان الاعتماد علي القوة البدنية عاملاً حاسماً في كسب الرزق، والدفاع عن الذات والممتلكات. في تلك البيئة القاسية اكتسبت أنشطة الرجال من صيد وقتال أهمية كبيرة بينما ظلت أنشطة النساء المنزلية من إعداد الطعام وخدمة الأسرة تعتمد في المقام الول علي ما يجلبه الرجل من الغابة أو من ميدان المعركة، مما أكسبها أهمية ثانوية. وعلى ذلك فقد وجد الافتراض القائل إن بالمرأة نقصاً طبيعياً يضعها دون الرجل طريقه إلى وعي المجتمعات المختلفة. وقد جاءت الأديان الكتابية من يهودية وبوذية ومسيحية وإسلام لتؤيد وترسخ من هذا الافتراض، ولتحوله إلى معتقد ديني يصعب تغييره.

ولقد ظل وضع الزوجة شديد الشبه بوضع الرقيق. والحق فكثيراً ما جاء الربط بين الزوجة والرقيق في الخطاب الكلاسيكي. فعلي سبيل المثال نجد أن تحت القانون الروماني، والذي كان له أبلغ الأثر علي القوانين الأوربية. فإن الرجل يملك زوجته أو زوجاته كما يملك رقيقه. أما الزوجة فلم تكن لها شخصية قانونية مثلها في ذلك مثل الرقيق، فهي لا تملك شيئاً مطلقاً، لا نفسها، ولا أطفالها، ولا أرضها، ولا مالها. فهي ومتعلقاتها ملحقة بالرجل، وليس لها أي اعتبار أو قيمة في ذاتها. وبكلمة واحدة، فهي من دون رجلها لا تساوي شيئاً. بل إن بعض المجتمعات كانت تؤمن بأنه يجب ألا يكون للمرأة حياة بعد زوجها، ولذلك كانت تقتل نساء الرجل عن موته. ويبدو أن الفرق الوحيد بين امتلاك الزوجة وامتلاك الرقيق يجئ من الدافع وراء امتلاك أي من السلعتين. فبينما دوافع امتلاك المرأة تجد جذورها في سعي الرجال لتحقيق الشرف، والحب، والشهامة، والفروسية، فغن دوافع امتلاك الرقيق تجد جذورها في شهوة السلطة والتحكم، وإخضاع الآخرين والسيطرة عليهم. أي أن الاختلاف بينهما غنما هو اختلاف مقدار ودرجة، فالرجل في الحالة الأولي يملك شيئاً يحبه، وفي الثانية يملك شيئاً يكرهه. في الأولي ملكية ناعمة مرتكزها الحب، وفي الثانية يملك ملكية خشنة مرتكزها الحرب.

ولقد كان للفلسفة الكلاسيكية الإغريقية الأثر البالغ في الثقافات والحضارات اللاحقة في تبرير اضطهاد المرأة، وإخضاعها للرجل، واعتبارها ضعيفة خلقاً وخلقا. فأرسطو يعتبر أن الطبيعة قد وضعت المرأة دون الرجل ضمن ترتيباتها للطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة من الناس. "فمثلما يحكم السيد العبد. ويحكم الأب الطفل، كذلك يحكم الذكر الأنثى"[١].

فعنده أن للرجال استعداداً طبيعياً للقيادة واتخاذ القرار، وللنساء استعداد طبيعي للخضوع والاستسلام. فملكة التفكير والذكاء توجد كاملة في الرجل، وتوجد معطلة في المرأة، بين ما لا توجد مطلقاً عند الرقيق.

ولقد صيغت أفكار أرسطو في القوانين الرومانية ذات التأثير الهائل علي الإرث القانوني الأوروبي، والتي جعلت للرجل كامل السيطرة علي المرأة بما في ذلك حق الحياة والموت. وبالرغم من أنها اعتبرت مواطنة إلا أنها منعت الحق في التصويت، وأبعدت تماماً من فضل العمل العام. أما في مجال الأحوال الشخصية فقد حدث تغيير بطئ كسبت معه المرأة بعض الحقوق. فمثلاً لم يعد الرجال يملكون حق الحياة والموت علي نسائهم، وأعطيت المرأة الحق في الموافقة علي الزواج، وكذلك الحق في الطلاق.

أما ظهور المسيحية فلم يحمل معه أي تغيير لوضعية المرأة. فقد كان لآباء الكنيسة الأوائل أفكار تحط من قدر المرأة، حيث كانوا يصفونها بأنها "شر لابد منه، وإغراء طبيعي، وكارثة مرغوب فيها، وخطر مقيم، وسحر قاتل، ومرض جذاب"[٢] وكان ضمن وصاياهم لها "أن تطيع زوجها كما تطيع ربها لأن طريق خضوع المرأة لربها هو خضوعها لزوجها، وللزوج أن يؤدب زوجته، حتى عن طريق الضرب بالعصي، كآخر الدواء، والذي جيب أن تعتبره المرأة علامة حقيقية

لحب زواجها لها، وأن تقبله بعرفان شديد"[٣]. وحتى إنكار فردية الرقيق وشخصيته المستقلة عن سيده، والتي فلسفها أرسطو في نظريته القائلة بأن الرقيق إنما هو "تجسيد لإرادة سيدة"، أو "امتداد طبيعي لقواه الجسمانية"[٤]، تجد مقابلها في الفلسفة المسيحية التي تقل "أن الزوج والزوجة كل واجد وهذا الكل هو الزوج"[٥]. فكأن الوحدة بين الزوجين لا تتحقق إلا بإذابة الزوجة في الزوج.

أما مساهمة المسيحية الكبرى في اضطهاد المرأة فهي فكرة الخطيئة الأولي The Original Sin التي ابتدعها القديس أوغستينSt. Augustine ، والتي يجمل فيها المرأة مسئولية إدخال الخطيئة في الأرض وإيقاع الرجل فيها. فالبنسبة له أن هناك حلفاً طبيعياً بين المرأة والشيطان، يجعل للمرأة استعداداً فطرياً للشر والإغواء. ويرتبط بمبدأ الخطيئة الأولي فكرة دونية المرأة ونقصانها، وفكرة أن الله خلق حواء من ضلع آدم، ولأجله. وبحسب قول القديس بول St. Paul "أريدك أن تعلم أن علي رأس كل امرأة رجل، وعلي رأس كل رجل المسيح وعلي رأس المسيح الله"[٦] فخضوع المرأة للرجل جزء من الترتيب الإلهي للكون الذي يجلس علي قمته الله وعلي قاعدته المرأة. فالمرأة في نظر القديس توماس الأكويني Thomas Aquinas إنما مجرد a mas accsionatus أي ذكر فاسد النمو، وكائن ناقص ومشوه ومختل.

علي ضوء هذه المبادئ جاءت القوانين الكنسية لتؤسس للتفرقة، ولتحرم المرأة من حقوق كثيرة. فضمن إجراءات الزواج، تطلب الكنيسة من المرأة أن تتنازل عن اسمها، وممتلكاتها، وشخصها، وفرديتها، وأن تنمحق في رجلها تماماً، وأن تطيعه في كل شيء كل الوقت، وأن من حقه أن يؤدبها. وليس من شيء يفعله الرجل في امرأته يمكن ان يبرر عصيانها له، أو تركها بيته دون موافقته، وإن فعلت فهو يملك سلطة إرجاعها. والزوجة التي تترك بيت زوجها تعتبر في مقام الخارج علي القانون، وتدمغ بالهاربة التي هجرت فراش سيدها، وجحدت العيش تحت جناحه. فهي تعامل معاملة العبد الآبق، وتصبح متهمة بسرقة نفسها من سيدها، وكل من يؤويها يحاكم بتهمة استلام المال المسروق.[٧]

ولقد استمرت معظم هذه القوانين في سائر الدول الأوروبية، منذ القرون الأولي للكنيسة، مروراً بالقرون الوسطي وحتى القرن العشرين. وقد ظلت فلسفة أرسطو بشأن المرأة تشكل رؤية الثقافة الغربية وتتحكم في الوجدان الغربي لقرون عديدة، لا يستثني من ذلك حتى فلاسفة عهد التنوير في القرن الثامن عشر. فجان جاك روسو لم يخرج عن عباءة أرسطو بشأن موقفه من المرأة، ولم يكن يرى العلاقة بين الجنسين إلا علاقة السيد بالعبد. يقول روس وهو يكاد يعيد كلمات أرسطو: "إن على الرجل أن يكون قوياً ومبادراً، وعلى المرأة أن تكون ضعيفة وسلبية.. الرجل يجب أن يملك القوة والإرادة، ويكفي المرأة قدراً قليلاً من المقاومة.. عندما نعترف بهذا المبدأ، سيتبع ذلك أن نعلم ان المرأة قد خلقت من أجل إبهاج الرجل.. ولذلك فإن تعليم المرأة يجب أن يكون ذا علاقة بالرجل.. أي لجعلهن قادرات على إسعادنا.. علي أن يكن مفيدات لنا.ز ليجعلننا نحبهن ونعزهن.. ليربيننا صغاراً.. وليعتنين بنا كباراً.. لينصحننا.. وليجعلن حياتنا سهلة ومتوافقة.. هذه واجبات المرأة في جميع الأوقات، وهذا ما يجب أن يعلمن منذ طفولتهن"[٨].

ومن ضمن ما استمر حتى العهود الحديثة مثلاً حرمان المرأة من الحق في الشهادة ومن الحق في الميراث. فالميراث وفق القانون الإكليريكي يجب أن يذهب "لأنبل الدماء، التي لا يمكن أن تكون دماء امرأة". ولقد استمر هذا القانون حتى العصور الحديثة حيث تم إلغاؤه من إحدى الكانتونات السويسرية في أواخر القرن التاسع عشر[٩]أما حرمان المرأة من الشهادة فقد استمر في اسكتلنده وإيطاليا حتى أواخر القرن التاسع عشر[١٠]. Ibid أما حرمانها من التصويت فقد استمر حتى أوائل القرن العشرين حيث كان لفنلندة قصب السبق في إعطاء المرأة حق التصويت عام ١٩٠٦، ولحقت بها النرويج في عام ١٩١٣، والدانمارك وأيسلندة عام ١٩١٥، وروسيا عام ١٩١٧، وبريطانيا عام ١٩١٨، وأمريكا عام ١٩٢٠، وإسبانيا عام ١٩٣١، أما فرنسا مهد الثورة وإعلان ميثاق حقوق الفرد والمواطن، فلم تحصل المرأة فيها علي حق التصويت إلى عام ١٩٤٤، وقد لحقت بها بلجيكا وإيطاليا ولكسمبرج عام ١٩٤٦ أما آخر بلدان

أوروبا فقد كانت سويسرا، يحث انتظرت المرأة إلى عام ١٩٧١ لكي ما تمارس حق التصويت، أي بعد المرأة السودانية بسبع سنوات. وعلي ذلك فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ لابد من أن يري في هذا السياق. فهو يمثل محصلة نهائية لهذا التطور، وخطوة فيه. وقد جاءت هذه المكاسب نتيجة نضال المرأة، وساعدت عليه أحداث عظام مثل الثورتين الفرنسية والأمريكية، والحربين العالميتين الأولي والثانية. أما الثورتان فقد وفرتا الأساس الفلسفي للمساواة بين البشر، وإن عجزتا عن تحقيق مكاسب عملية ومباشرة للمرأة. فقد كانت المفارقة بين النظرية والتطبيق التي تميزت بها هاتان الثورتان، والمعيار المزدوج لآباء الثورتين الذي يكيل بمعيار للأبيض ومعيار للأسود، ومعيار للرجل وآخر للمرأة، هي الثغرات التي استغلتها حركة تحرير المرأة، والتي تسربت منها حقوقها. أما الحربان العالميتان الأولي والثانية، فقد أتاحتا فرص العمل للمرأة، عندما ذهب الرجال للحرب، حيث أثبتت ذاتها، وبرهنت علي قدرتها علي الإنتاج ونفعها للمجتمع. وهكذا انطلقت حركة تحرير المرأة في الغرب، تنتزع الحقوق حقاً إثر حق، وترفع معها المجتمع إلي درجة أعلي من التحضر، مما بلغ مداه في إعلان إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة. وعلي ذلك يمكن القول إن المرأة قد حققت المساواة الكاملة مع الرجل، علي مستوي التشريع، وكادت تحققها علي مستوي الواقع الاجتماعي الموضوعي. وعندما هبت رياح حركة تحرير المرأة علي عالمنا الإسلامي، مع بقية التأثيرات الفكرية والسياسية والاجتماعية الأخرى، وجدت مجتمعاً تقليدياً تسيطر عليه أفكار وتصورات تنتمي إلي القرون الوسطي، وضمن هذه الأفكار، بل وربما أساسها، الفقه الإسلامي التقليدي.

تعريف المصطلحات:

لقد ظل الفقه الإسلامي التقليدي المتمثل في المذاهب الفقهية الأربعة المتفق عليها، يمثل الأيديولوجية الفكرية للمجتمعات الإسلامية منذ نشأته وحتى مطلع القرن الماضي حيث بدأ قميصه يضيق علي هذه المجتمعات، علي تفاوت بينها، وطفق يتمزق، ويتخرق، ويتهرأ، ويوشك علي السقوط. وما تزال مجتمعات المسلمين تتمسك به، في غياب بديل مأمون، فترفوه هنا، وترقعه هناك، إلى أن اتسع الخرق على الراتق، ووصلت مجتمعاتنا مفترق الطرق، فهي الآن أمام أحد طريقين، إما إصلاحه إصلاحاً جذرياً، أو الانسلاخ عنه كلياً، وتبني أيديولوجيا مجتمعات أخرى.

والفقه لغة هو المعرفة العميقة بأي فرع من فروع المعارف والعلوم، فيقال هذا فقيه في القانون، وهذه متفقهة في اللغة. أما مصطلحاً فهو يعني الآلية التي تستنبط بها الأحكام الفقهية من مصادرها الشرعية، كما يعني أيضاً ثمرة تلك الآلية، أي الأحكام ذاتها. فآلية استنباط الأحكام يطلق عليها مصطلح "الأصول"، أما الأحكام ذاتها فيطلق عليها مصطلح "الفروع". ويشبه الإمام الغزالي "الأصول" بجذع الشجرة، ويسميها المثمر، ويشبه "الفروع" بالثمر"، وهي الأحكام، ويشبه آلية استنباط الأحكام بالاستثمار، بينما يشبه الفقيه بالمستثمر.

ما هي الأصول؟

ومصطلح الأصول لا يقتصر علي آلية استخلاص الأحكام وحسب، بل يشمل المصادر التي تستمد منها الأحكام أيضاً. وللأحكام مصدران هما الكتاب والسنة. أما الآلية، أو المصادر الفنية، فتشمل القياس، والإجماع، والاستحسان، والمصلحة، والاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا. وما عدا القياس والإجماع، فإن بقية المصادر الفقهية ليس عليها إجماع بين الفقهاء.

الكتاب والسنة:

ولا بد من الإشارة إلى أن كون الكتاب والسنة هما مصدر الأحكام لا يعني أن جميع آيات القرآن وكل أحاديث النبي صل الله عليه وسلم تتخذ مادة للأحكام. وإنما ما يتخذ مادة للأحكام هو نسق معين من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تؤلف في مجموعها ما يعرف بنصوص الشريعة الإسلامية. ولقد اختار الفقهاء الأوائل هذه النصوص بآلية معينة نظروا فيها لتجربة النبي صل الله عليه وسلم وتجربة أصحابه من بعده، وكذلك لحاجة وطاقة مجتمعاتهم. وعلي ذلك فمصطلح الشريعة الإسلامية يمكن تعريفه علي أنه قاعدة الفقه، أو مجموع النصوص القرآنية والنبوية التي اتخذها الفقهاء مادة لأحكامهم الفقهية.

الناسخ والمنسوخ:

فعندما نظر الفقهاء الأوائل في مادة الأحكام في القرآن والسنة وجدوا ظاهرة ثنائية النصوص وتضاربها. فمثلاً وجدوا في مادة الدعوة للدين آيات تأمر المسلمين بدعوة الآخرين بالتي هي أحسن مثل ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [النحل: ١٢٥]. و ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ**﴾ **[الغاشية:٢١]**.

و ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ **[الكهف:٢٩]**. و ﴿**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ **[يونس: ٩٩]**. وكثير غيرها ممن هن علي شاكلتها. ولكنهم من الجانب الآخر وجدوا آيات تدعوا لإكراه الناس علي الدين مثل: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ **[التوبة: ٥]**. و ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ**﴾ **[التوبة:١٢٣]**. و﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ **[التوبة:٢٩]**. و﴿**قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ**﴾ **[التوبة:١٤]**. ولما كان علي الفقهاء اختيار أحد النسقين، إما النسق الأول وهو ما يعرف بآيات الإسماح، أو النسق الثاني وهو ما يعرف بآيات السيف والجهاد، اعتبروا آيات الإسماح منسوخة، أي معطلة الأحكام، بينما اعتبروا آيات السيف ناسخة واتخذوها مصدراً لأحكام فقههم في هذا الباب.

أما في مجال الأحكام المالية فقد تمثلت ظاهر الثنائية في نوعين من النصوص. **النوع الأول** يسمي المال مال اله، ويأمر المسلمين إلي بإنفاق فائض أموالهم، أي كل ما زاد على حاجتهم، مثل الآيات التالية: و﴿**وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ**﴾ **[النور:٣٣]**. و﴿**آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ**﴾ **[الحديد:٧]**. ﴿**مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ**﴾ **[البقرة: ٢١٩]**. **والنوع الثاني** من النصوص يسمي المال مال المسلمين، ويسمي الإنفاق إقراضاً لله، ويأمرهم بإنفاق جزء يسير من أموالهم مثل: ﴿**الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى**﴾ **[الليل: ١٨]**. ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ**﴾ **[التوبة: ١٠٣]**. ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا**﴾ **[المزمل: ٢٠]**. ﴿**وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى**﴾ **[النور: ٢٢]**. اعتبر الفقهاء المجموعة الأولي من الآيات منسوخة، وغير قابلة لأن تبني عليها أحكام تشريعية، بينما اعتبروا المجموعة الثانية محكمة، أي أن لها قوة تشريعية، ويمكن أن تبني عليها أحكام المال.

أما في مجال العلاقة بين الجنسين فتتمثل ظاهرة الثنائية في نصوص تعتبر المرأة مساوية للرجل في القيمة الإنسانية والمسئولية الفردية، وأخري تعتبرها ناقصة عن الرجل في كل أولئك، وتنصبه وصياً عليها. فضمن النوع الأول من النصوص نجد الآيات التالية: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ **[المدثر: ٣٨]**. ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ**

عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ [آل عمران: ١٩٥]. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]. ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. أما النوع الثاني من النصوص فمن ضمن آياته الآتي: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ [آل عمران: ٣٦]. ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ٢١، ٢٢]. و﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا﴾ [النساء: ٣٤]. و ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]. و ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وواضح أن من يريد مساواة المرأة مع الرجل إنما يلتمسها في المسئولية أمام الله يوم تنصب موازين الحساب والعقاب، حيث لا ينوب عن المرأة وصي أو ولي، بل تقف أمام ربها إنساناً كامل المسئولية، شأنها شأن الرجل. وأيضاً يمكن أن يلتمسها في آية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾. ولكن اختار الفقهاء آيات التفرقة أساساً لفقههم، لملائمته لأحوالهم الاجتماعية، واعتبروا آيات المساواة غير ذات أثر تشريعي.

وهكذا استطاع الفقهاء أن يبنوا نموذجاً أيديولوجياً متسقاً يقوم علي العنف والجهاد في الدعوة، وعلي الاستبداد في السياسة، وعلي الإقطاع في الاقتصاد، وعلي التفرقة في الاجتماع، وعلي تجريم الخروج على الدين (الردة) في مجال الحريات الفردية، وتجريم الخروج علي الحاكم (الحرابة) في مجال حرية التنظيم. ولقد ورثنا هذا البناء الأيديولوجي الذي اكتمل صرحه في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين دون تعديل يذكر من الناحية النظرية. وصار جزءً من النسيج الاجتماعي والثقافي والنفسي لمجتمعات المسلمين. وآل إلي حاجز كبير أمام الفكر التجديدي والاستناري بجميع مشاربه. هذا البناء الإيديولوجي الغائص إلى النخاع هو المسئول عن فشل مشروعات التحديث، وإبقائها مجرد خدوش علي السطح لا تلبث أن تلتئم من جديد.

الخاتمة

هذا العرض توطئة ضرورية لشرح وتوضيح بعض النتائج التي توصل إليها الأستاذ القراي في ورقته مدار هذا التعليق. فالفقهاء الأوائل اختاروا النصوص الملائمة لهم، أي تلك التي تلبي حاجة عصرهم، وتناسب طاقة مجتمعاتهم، وأقاموا عليها بناءهم الأيديولوجي. فهم كانوا أبناء زمانهم، متسقين معه، عارفين باجتماعه، ولو أنهم وجودا في عصرنا هذا، لما اختاروا نفس تلكم النصوص. إن أس المشكلة يكمن في الخطأ الشائع أن النسخ أبدي، وأنه يمثل إلغاء نهائياً للنصوص المنسوخة. وقد ترتبت علي هذه الفرضية الخاطئة نتائج في غاية الخطورة. **أولى** هذه النتائج هي أن العقل المسلم ظل سجيناً في أسوار نصوص تم اختيارها تاريخياً. هذا السجن أدي لإضعاف الحس الاجتماعي للفقهاء ومن سار علي دربهم من المنظرين الدينيين، الذين تجاهلوا تبدل الدنيا، وظلوا عاكفين علي النصوص. **ثانياً**، إن جميع الحركات الإسلامية المعاصرة تقع أسيرة هذا النموذج التاريخي، فهي تعتمد اعتماداً كاملاً علي الفقه الكلاسيكي، من غير تعديل يذكر، اللهم إلا تعديلاً فرضه الواقع، مثل اختفاء الرق، وانتشار التعليم الحديث. **ثالثاً**، إن النصوص المنسوخة تحتوي علي أسس بناء أيديولوجي كامل، يقوم علي السلام وعدم استخدام العنف في الدعوة للدين، أي الدعوة بالتي هي أحسن. ويقوم علي الديمقراطية في الحكم، وعلي العدالة الاجتماعية في الاقتصاد، وعب حرية العقيدة، وحرية التنظيم والمعارضة، وعلي المساواة الاجتماعية. هذا الكنز المعرفي الهائل هو رصيدنا المتلائم مع عصرنا وعالمنا الذي نعيش فيه. هذا ما أبانه المجدد الإسلامي الأستاذ محمود محمد طه، بيد أن تجديده ما يزال يرقد غير ملتفت إليه بالقدر الكافي، حتى من قبل أنصار التجديد، مما يعتبر إهداراً معرفياً هائلاً. أرجو أن تساهم ورقة الأستاذ القراي في إيقافه.

هوامش

(١) Aristotle, The Politics, I, v, 5-8.

(٢) Stanton et al, Woman Suffrage, 761.

(٣) "Good Wife," Vecchio, 120.

(٤) Aristotle, The Politics, 1, 1259b, 1260b.

(٥) Stanton et al, Woman Suffrage, 13.

(٦) Casagrand, "Protected Woman". 89.

(٧) Thomas set, "Nature Of Women", 771-72.

(٨) Rousseau, Emile, V.322.

(٩) Stanton et al, Woman Suffrage, 761.

(١٠) Ibid

محتويات الكتاب

قائمة إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: سلسلة مناظرات حقوق الإنسان:

١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).

٢- الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات

٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩-١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.

٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

٦- حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.

ثانياً: كراسات مبادرات فكرية:

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.

٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع.

٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (باللغة العربية والإنجليزية)

٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (باللغة العربية والإنجليزية).

٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.

٦- حقوق الإنسان – الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي.

٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).

٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.

٩- الأطفال والحرب – حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.

١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).

١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام – بيان ضد الأبار تأيد: د. محمد حافظ يعقوب.

١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.

١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.

١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.

١٥- مزاعم دولة القانون في تونس: د. هيثم مناع.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد- تحرير: بهي الدين حسن.

٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان – التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد – تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).

٣- التسوية السياسية – الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).

٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.

٥- أزمة "الكشح" – بين حرمة الوطن وكرامة المواطن، تقديم وتحرير: عصام الدين حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون – تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).

٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون – تحت إشراف المركز – في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).

٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.

خامساً: أطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

رقابة دستورية القوانين – دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: هشام محمد فوزي، تقديم محمد مرغني خيري. (طبعة أولي وثانية).

سادساً: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي: سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).

٢- لا تراجع – كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).

٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده.

سابعاً: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا – حدود التغيير: أحمد المسلماني.

٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية – العربية: أحمد تهامي.

٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي – دراسات في الفكر العربي الوسيط. تحرير: عاطف أحمد.

ثامناً: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.

مطبوعات دورية:

١- "سواسية": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية).

٢- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP.

٣- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية).

٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters

إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية:

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) – أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.

٢- ختان الإناث " أمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

١- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د. محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة.

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

١- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

١- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).